UNIWERSYTET OPOLSKI

STUDIA I MONOGRAFIE NR 235

Jan W. Sarna

FILOZOFIA G. BERKELEYA – IDEALIZM CZY REALIZM

OPOLE 1996

RECENZENCI
Karol Bal, Czesław Głombik

REDAKTOR
Irena Wyczółkowska

REDAKTOR TECHNICZNY
Halina Szczegot

SKŁAD KOMPUTEROWY
Jolanta Brodziak-Rajfur

KOREKTA
Emilia Wojtczak

ISSN 1233–6408
ISBN 83–85678–64–6

Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego. Nakład: 160 egz. + 25 egz. aut. Objętość: ark. wyd. 5, ark. druk. 4,75. Papier offsetowy kl. III 61x86. Zam. 40/96. Podpisano do druku i druk ukończono w maju 1996 r.

Spis treści

Wstęp

George Berkeley był w historii filozofii postacią wybitną. Od jego śmierci minęło dwa i pół wieku, a spory związane z idealizmem subiektywnym nie zostały zakończone. System filozoficzny Berkeleya wyłożony przez niego w dziele *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* oraz w pracy popularyzującej temat traktatu – *Three Dialogues between Hylas and Philonous* stanowi próbę uzasadnienia skrajnie subiektywistycznej tezy, według której „istnieć" w odniesieniu do rzeczy niemyślących znaczy to samo co „być postrzeganym" (esse est percipi). Ponieważ takie stawianie zagadnienia istnienia „rzeczy niemyślących" nie było znane przed Berkeleyem, jest on od dawna uważany za twórcę idealizmu subiektywnego. Idealizm ten w sposób oczywisty prowadzi do solipsyzmu, o którym Diderot pisał, że „ku wstydowi filozofii najtrudniejszy jest do obalenia, chociaż jest najbardziej absurdalny ze wszystkich"[1]. Idealizm Berkeleya był przedmiotem żywego zainteresowania ze strony ludzi zajmujących się filozofią już od chwili pierwszego wydania *Traktatu* (1710 r.). Również i dzisiaj jest on dla wielu ludzi czymś bardzo pociągającym, a dla niektórych – najprostszym ze znanych systemów filozoficznych i jako taki, dziełem geniuszu[2]. Wielu historyków filozofii stoi jednak na stanowisku, że system Berkeleya jest poglądem realistycznym, sprzecznym z idealizmem subiektywnym. Są wśród nich także polscy historycy, odczytujący Berkeleya jako zwolennika zdrowego rozsądku, nie przeczącego wcale obiektywnemu, niezależnemu od świadomości istnieniu rzeczy. Zagadnienie to będzie w niniejszej pracy rozpatrywane w sposób obszerny i wielostronny.

Filozofia G. Berkeleya nie zdobyła szybko uznania. Dopiero w wieku XIX dostrzeżono i doceniono jej niezwykłość i oryginalność. Pozytywizm już w momencie swoich narodzin korzystał w dużym stopniu z argumentów D. Hume'a i Berkeleya, a twórcy „drugiego pozytywizmu" w sposób

---

[1] D. Diderot, *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953, s. 209–210.

[2] „It is simplest of all philosophies, and the simplification is the work of genius" (*The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, London 1948–1957, vol. II, *Editor's introduction*, p. 8).

jawny odwoływali się do angielskich empirystów XVII i XVIII stulecia. Jeśli, na przykład, teza E. Macha o „neutralności" doświadczenia w większym stopniu pochodziła od Hume'a, to pojęcie „bezpośredniości" danych zmysłowych przejęte zostało właśnie od Berkeleya. W takim samym stopniu dotyczy to kryteriów prawdziwości Macha i prawie wszystkich pozytywistycznych wywodów na temat przyczynowości. Berkeley antycypował także wiele idei „trzeciego" pozytywizmu, choć nie w każdym przypadku chcą się do tego przyznać jego przedstawiciele.

Twórcy neopozytywizmu od samego początku powtarzali za Berkeleyem, że przedmioty nauki konstruowane są z wrażeń, a nauka porządkuje te wrażenia w określony sposób; że znalezienie obiektywnego kryterium prawdy nie jest możliwe, a próba dotarcia do obiektywnej realności i „uchwycenia" jej „poza" wrażeniami zmysłowymi zawsze skazana jest na niepowodzenie. Badacze neopozytywistycznej filozofii wykazali w sposób nie budzący wątpliwości, że głoszona na jej terenie zasada weryfikacji sądów miała u swego źródła tezę Berkeleya „esse est percipi". Również takie, szeroko wykorzystywane przez neopozytywistów pomysły, jak konwencjonalizm czy „ekonomia myślenia", mają swoje źródła w filozofii Berkeleya.

Pod względem metodologicznym cała zachodnioeuropejska i amerykańska filozofia XX wieku – z wyjątkiem neotomizmu, egzystencjalizmu, neorealizmu i zbliżonych do nich kierunków, tak lub inaczej powraca do teorii poznania Berkeleya. Przedstawiciel amerykańskiego pragmatyzmu, W. James, mówił otwarcie, że jego filozofia wywodzi się z angielskiego empiryzmu. Oczywiście, trzeba w tym kontekście podkreślić rolę D. Hume'a, który odcisnął swój ślad na całej późniejszej angielskiej filozofii. Trudno jednak wyobrazić sobie pojawienie się Hume'a bez Berkeleya. Berkeley wywarł tak wielki wpływ na Hume'a, że ten na twórczość Locke'a patrzył bardzo często przez pryzmat poglądów Berkeleya. Stanowisko Hume'a w podstawowych kwestiach filozoficznych, dotyczących substancji, jakości czy treści poznawczej pojęć ogólnych jest po prostu kontynuacją poglądów Berkeleya, chociaż wypada podkreślić, że Hume, wykorzystując wiele tez swego poprzednika, nadał im odcień agnostycyzmu. Jak widać z powyższego, znajomość filozofii Berkeleya jest czymś koniecznym, jeśli chce się zrozumieć dominujące w XIX i XX wieku nurty i prądy umysłowe. Bardzo pouczająca jest analiza motywów, jakimi kierował się Berkeley konstruując swoją teorię, a także analiza argumentów, jakimi się posługiwał broniąc swego stanowiska przed atakami krytyków. Analiza ta pozwala na lepsze zrozumienie historycznego procesu rozwoju filozofii, ponieważ teoria Berkeleya to początek, a zarazem klasyczna forma idealizmu subiektywnego i główne źródło tego rodzaju stanowisk filozoficznych. Pozwala ona zatem zrozumieć źródła

i sens późniejszych odmian filozofii idealistycznej oraz skomplikowane związki i zależności, jakie występują między idealizmem a pozytywizmem. Analiza twórczości Berkeleya może nas także powstrzymać przed powierzchownymi ocenami zależności między osiągnięciami i trudnościami nauk przyrodniczych w XX wieku.

Pod pewnym względem interesujące mogą być dziś dla nas również etyczne poglądy Berkeleya[3], choć nie ulega wątpliwości, że mają one charakter przestarzały. Poglądy te, podobnie jak cała teoria Berkeleya, były podporządkowane obronie religii przed filozofią materialistyczną. Dla współczesnego czytelnika mają one jednak tę wartość, że stanowią dobrą ilustrację walki, jaka toczyła się w Anglii w XVIII wieku między obrońcami religii i kościoła anglikańskiego a „wolnomyślicielami" i ateistami. Stanowisko Berkeleya w dziedzinie etyki dowodzi, że był on konsekwentnym obrońcą religii i przeciwnikiem wszelkich form „wolnomyślicielstwa". Rozumiał doskonale, że materializm filozoficzny jest metodologiczną i teoretyczną podstawą wszelkiego ateizmu i wolnomyślicielstwa. Mówił otwarcie, że jego celem jest usunięcie tego kamienia węgielnego, jakim w systemie ateistów jest pojęcie materii, na skutek czego „cała budowla rychło się zwali"[4]. Był więc przede wszystkim obrońcą religii i przeciwnikiem materializmu. Ci, którzy dzisiaj są przeciwnikami Berkeleya, są także przeciwnikami idealizmu. „Wrogowie Berkeleya – pisał G. Ardley – to także nasi wrogowie"[5]. Ale wrogi stosunek do Berkeleya jest czymś naturalnym, jeśli się stoi na gruncie nauki lub filozofii materialistycznej. Wojujący amerykański materialista R. W. Sellars (1880–1973) w 1968 roku napisał pamflet *Ręka wyciągnięta do Hylasa*, w którym zwalcza współczesnych kontynuatorów idealizmu subiektywnego.

Istota filozofii Berkeleya polega na tym, że postawił on w sposób ostry zagadnienie stosunku między tym, co subiektywne i tym, co obiektywne we wrażeniach zmysłowych, zagadnienie obiektywnego charakteru przyczynowości oraz sprawę różnorodnych sposobów istnienia. Zagadnienia te, chociaż mają dla rozstrzygnięć filozoficznych zasadniczy charakter, do czasów Berkeleya pozostawały jakby w cieniu innych problemów lub traktowane były jako drugorzędne. Zasługą Berkeleya jest także to, że wyeksponował on psychologiczne aspekty procesu poznania. W swojej krytyce materializmu postawił dwa bardzo ważne pytania:

---

[3] Etyczne poglądy Berkeleya zawarte są przede wszystkim w jego pracy *Alciphron or the Minute Philosopher* oraz w serii artykułów publikowanych w gazecie „Guardian" (*The Works*, vol. VII).

[4] G. Berkeley, *Traktat*, paragraf 92.

[5] G. Ardley, *Berkeley's Renovation of Philosophy*, The Haque 1973, p. VI.

1. Jak jest możliwe, aby nieskończone kontinuum składało się ze skończonych elementów, oraz

2. Jak jest możliwe, że nie mająca określonej wielkości różniczka może po wielu operacjach prowadzić do zupełnie określonych rezultatów.

Rzecz jasna, pytania tego rodzaju stawiali także matematycy, rozumiejący trudności metodologiczne związane z analizą wielkości nieskończenie małych. Berkeley nadał jednak tym zagadnieniom szczególnie ostry charakter. Swoją bezkompromisową walką z materializmem – wbrew swoim zamierzeniom – pokazał, jak błędna jest subiektywno-idealistyczna teoria poznania, zarówno w postaci skrajnego sensualizmu, jak i w formie skrajnego racjonalizmu. Sprzeczności i niedorzeczności, do których dochodził Berkeley w swych rozważaniach, stanowią dobry przykład na to, do czego może doprowadzić odrzucanie istnienia materii i realizmu w teorii poznania.

Poglądy Berkeleya przedstawiam w tej pracy w taki sposób, jak on je formułuje w *Traktacie* – szczególnie w jego pierwszych 33 paragrafach, oraz w *Dialogach*. Staram się przy tym o wysunięcie na plan pierwszy głównej tezy Berkeleya, według której wszystkie „rzeczy niemyślące", ażeby mogły istnieć, muszą być postrzegane. Podkreślam również to wszystko, co – zdaniem Berkeleya – stanowi uzasadnienie tej tezy. Pracę Berkeleya *Essay towards a new theory of vision* biorę pod uwagę z tego względu, że jego optyka fizjologiczna stoi w ścisłym związku z wyłożonym w *Traktacie* systemem filozoficznym, tzn. niektóre jej twierdzenia stanowią – jak sądzi Berkeley – rozwiązanie trudności wynikłych z tezy „esse est percipi". Główna myśl mojej pracy zawiera się w twierdzeniu, że teza Berkeleya „esse est percipi" jest twierdzeniem nie uzasadnionym, dla jej obrony bowiem koniecznie trzeba przyjąć takie założenia, które są twierdzeniami fałszywymi albo też stoją w opozycji do empiryzmu autora *Traktatu*. Chociaż wnioski Berkeleya zdają się być mocno ugruntowane logicznie, to jednak stanowisko jego implikuje wiele takich konsekwencji, które stwarzają trudności teoretyczne nie do pokonania. Fakt ten pozwala nam uznać główną tezę „esse est percipi" za fałszywą.

Choć nie zajmuję się osobno zarzutami, jakie według Berkeleya mogą być wytoczone przeciw jego poglądowi, to jednak nie pomijam żadnego z argumentów przytaczanych przez niego na ich odparcie. Każdy z nich rozpatruję analizując problem, do którego dany argument tematycznie przynależy. Czynię tak dlatego, ponieważ w odpowiedziach na zarzuty Berkeley albo zakłada, albo też wypowiada wprost takie twierdzenia, które już uprzednio wygłosił przy przedstawianiu swego stanowiska.

W pracy tej posługuję się czasem terminami nigdzie przez Berkeleya nie używanymi, a wprowadzonymi dopiero w czasach późniejszych. Robię to w takich wypadkach, kiedy posłużenie się takim terminem pozwala, jak sądzę, na lepszą eksplikację twierdzeń Berkeleya.

Przy przedstawianiu poglądów Berkeleya opieram się na zbiorowym wydaniu jego dzieł: *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Ed. in 9 vol. A. A. Luce and T. E. Jessop. London 1948–1957. Przy cytatach z *Traktatu* podaję numer paragrafu, przy cytatach zaś z *Dialogów* – stronę tomu II. Wykaz literatury, z której korzystałem w większym lub mniejszym stopniu, zamieszczam na końcu pracy. Nie obejmuje on wszystkich pozycji poświęconych Berkeleyowi, gdyż literatura ta jest olbrzymia, a ponadto główne problemy dotyczące idealizmu subiektywnego powtarzają się w niej w zarysie. Szczególną uwagę zwróciłem na takie pozycje, które zajmują się założeniami podstawowej tezy Berkeleya oraz konsekwencjami, wynikającymi z jego systemu.

I. Życie i twórczość G. Berkeleya

George Berkeley jest jednym z głównych empirystów angielskich XVII i XVIII wieku. Urodził się 12 marca 1685 roku w Płdn. Irlandii, zmarł 14 stycznia 1753 roku. Ojciec jego William był Anglikiem, matka Elisabeth Southere Irlandką. Uczył się w tej samej szkole, do której nieco wcześniej chodził J. Swift. W 15 roku życia wstąpił do kolegium św. Trójcy Uniwersytetu Dublińskiego, gdzie studiuje języki obce, teologię i matematykę. Był zdolnym i wyróżniającym się studentem. Organizuje kółko filozoficzne i rozpoczyna pisanie dziennika (*Philosophical commentaries*), w którym notuje swoje uwagi i przemyślenia. Z dziennika tego widać wyraźnie, w jaki sposób Berkeley zbliża się stopniowo do swego stanowiska: kolejne etapy jego rozwoju duchowego modyfikują lektury dzieł Kartezjusza i Gassendiego, Bacona i Hobbesa, w szczególności zaś prace Melebranche'a i Locke'a. Filozofia Berkeleya – jak zobaczymy – stanowić będzie swoistą kontynuację idei zawartych w twórczości Locke'a. Berkeley dokona szczególnej reinterpretacji sensualizmu swego poprzednika i doprowadzi do skrajności niektóre jego tezy. Nie jest jednak prawdą, jak sugerują niektórzy historycy filozofii, że dokonuje on „oczyszczenia" empiryzmu i sensualizmu Locke'a, a tym bardziej, jak utrzymuje C. A. Johnston[6], że stanowisko Berkeleya przypomina baconowskie postulaty rozszerzenia zakresu badań filozoficznych. W istocie rzeczy Berkeley zniekształcił i wypaczył stanowisko Locke'a w trzech sprawach:

1. w odniesieniu do teoriopoznawczego znaczenia jakości pierwotnych i wtórnych,
2. w odniesieniu do pojęcia substancji materialnej oraz
3. w sprawie genezy i struktury pojęć abstrakcyjnych.

W rezultacie tego wszystkiego Berkeley przekształcił materialistyczne stanowisko Locke'a (tzn. jego tezę o obiektywnej treści pojęć naukowych) w filozofię idealistyczną. Miało to ścisły związek ze skrajnym nominalizmem Berkeleya.

[6] A. Johnston, *The Development of Berkeley's Philosophy*, New York 1965, p. 2–4.

W wieku 24 lat Berkeley publikuje *An Essay towards a new theory of vision* – swego rodzaju psychofizjologiczny wstęp do nie ukształtowanej jeszcze całkowicie teorii poznania, zaś w roku 1710 ogłasza swą podstawową pracę filozoficzną – *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Opublikowana została jedynie część pierwsza pracy, rękopis części drugiej, poświęcony etyce Berkeley zgubił w 1717 roku w czasie podróży do Włoch. Planował także napisanie części trzeciej, lecz nigdy nie zrealizował tego zamiaru. Tak więc mając 25 lat, Berkeley opracował już cały swój system w szczegółach; w każdym razie w późniejszym czasie nie dodał już do niego niczego istotnego.

Berkeley długo przygotowywał się do wyjazdu w celach misyjnych do Ameryki Północnej. W 1728 roku wraz z żoną przybył do Newport na Rhode Island w Wirginii, gdzie zamierzał założyć kolegium św. Pawła, aby przygotowywać młodych ludzi spośród tubylców (Indian) do działalności misjonarskiej. Nie zdołał jednak zrealizować swego zamiaru do końca, ponieważ nie otrzymał obiecanych przez państwo subsydiów. W roku 1731 wraca do Anglii. W czasie pobytu w Ameryce Północnej Berkeley napisał traktat polemiczny *Alciphron or the Minute Philosopher*, będący apologią religii chrześcijańskiej. Praca opublikowana została w roku 1732. Berkeley bronił w niej etyki religijnej i krytykował wolnomyślicielstwo Shaftesbury'ego i Melebranche'a. Odnotował także, że w Ameryce pojawił się pierwszy zwolennik i przyszły propagator jego filozofii – Samuel Johnson.

Podstawowa praca filozoficzna Berkeleya nie została przez czytelników zrozumiana i przyjęto ją bardzo chłodno. Autora krytykowano i posądzano o to, że pragnie za wszelką cenę być oryginalnym. Jeden z recenzentów posunął się nawet do stwierdzenia, że w systemie Berkeleya uwidoczniła się jedynie rzekomo typowa „irlandzka tępota umysłowa". Berkeley specjalnie udał się do Londynu, aby popularyzować i wyjaśniać swoje idee. W rezultacie tych zabiegów powstała praca *Three Dialoques between Hylas and Philonous*, która jakby zamyka filozoficzną twórczość Berkeleya. Do twórczości tej trzeba także zaliczyć małą, lecz ważną pracę skierowaną przeciw Newtonowi – *De motu sive de motus principio et natura et de causa communicationis motuum* (1721), oraz *The Analyst or a discourse addressed to an infidel mathematician* (1734), w której rozwinięte zostały niektóre tezy zawarte w pracach wcześniejszych w postaci zalążkowej. Subiektywno-idealistyczny sensualizm Berkeleya łączy się teraz z interpretacją pojęć abstrakcyjnych jako pewnych umownych konwencji, w zasadzie niczym nie skrępowanych decyzji rozumu teoretycznego, podyktowanych przez cele praktyczne.

Berkeley żył w wieku dużego postępu w dziedzinie nauk przyrodniczych, gwałtownych przemian politycznych i społeczno-ekonomicznych

oraz wielkich ekspansji geograficznych. Był człowiekiem o bardzo rozległych zdolnościach i zainteresowaniach. Uczestniczył aktywnie w dyskusjach na temat filozoficznych podstaw matematyki i bez wątpienia wpłynął na rozwój analizy matematycznej. Jego idee inspirowały matematyków, psychologów, filozofów i przyrodników. Wypowiadał się także na temat zagadnień ekonomicznych i specjaliści z tej dziedziny uwzględniają jego poglądy przy omawianiu historii myśli ekonomicznej[7]. Zagadnieniom ekonomicznym Berkeley poświęcił dwie prace: *An Essay towards Preventing the Ruin of Great Britain*, oraz *The Querist*. W latach, w których żył Berkeley, prawie powszechnie akceptowaną teorią ekonomiczną był merkantylizm, zgodnie z którym głównym źródłem bogactwa danego kraju jest handel, rozumiany jako grabież i kolonizacja terenów zamorskich. Berkeley, który miał na względzie interesy Irlandii, stał na stanowisku, że źródłem bogactwa kraju jest praca. Poglądy takie, jak wiadomo, stały się później podstawą klasycznej ekonomii angielskiej.

Berkeley jako osoba duchowna stawiał przed sobą jasno określone cele teoretyczne i praktyczne. Broniąc religii i wiary walczył z ateizmem i materializmem i próbował uzasadnić etyczno-religijny sposób życia. Wiedza empiryczna, dotycząca zjawisk zachodzących w przyrodzie, była u niego podporządkowana założeniom na temat przyczyn i zasad wykraczających poza świat przyrodniczy, a cała teoria poznania uwikłana jest w rozstrzygnięcia o charakterze metafizycznym. Najważniejszym założeniem metafizycznym Berkeleya jest Bóg, jako przyczyna istnienia idei. Nawet tzw. „dowód" istnienia Boga, skonstruowany przez Berkeleya („dowód z immaterialności świata") związany jest ściśle z założeniem, że idee utrzymywane są w bycie przez ducha nieskończonego.

W latach, w których żył Berkeley, w Anglii bardzo popularny był deizm i panteizm. Deizm traktował Boga jedynie jako stwórcę świata, panteizm zaś utożsamiał go ze światem. Zarówno panteizm, jak i deizm odrzuca Boga religii objawionej, Boga – osobę, Boga – opatrzność. Znanym propagatorem deizmu i panteizmu w czasach Berkeleya był John Tolland, autor pracy *Christianity not Mysterious* (1696). Słowa „mali filozofowie" czy też „filozofowie małego formatu" zawarte w tytule jednej z prac Berkeleya (*Alciphron...*) skierowane są m.in. przeciw Tollandowi.

[7] Por. np.: E. Lipiński, *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870*, Warszawa 1968, s. 204.

II. Podział przedmiotów poznania

Berkeley dzieli przedmioty poznania na:

a) idee zmysłowe,

b) idee uczuć i czynności umysłu oraz

c) idee pamięci i wyobraźni, powstałe z połączeń i przedstawień obrazowych idei zmysłowych i idei uczuć i czynności umysłu.

Myśl ta zawarta jest w pierwszym paragrafie *Traktatu*: „It is evident to any one who takes a survey of the objects of human knowledge, that they are either ideas actually imprinted on the senses, or else such as are perceived by attending to the passions and operations of the mind, or lastly ideas formed by help of memory and imagination, either compounding, dividing, or barely representing those originaly perceived in the aforesaid ways"[8]. Każdy zmysł postrzega tylko sobie właściwą ideę, lecz ponieważ występowaniu pewnych idei towarzyszy stale występowanie innych idei, przeto idee takie oznaczono jedną nazwą, a przez to uznano je za jedną rzecz, czyli zbiór idei (collection of ideas). Takim zbiorem idei jest na przykład rzecz oznaczona nazwą „jabłko", składająca się z pewnej barwy, kształtu, smaku, zapachu i spoistości (consistence).

Termin „idea" ma w filozofii bardzo długą historię. W starożytności używał go przede wszystkim Platon, dla którego służył on do oznaczania przedmiotu pojęcia ogólnego. W filozofii nowożytnej Kartezjusz użył tego terminu po raz pierwszy w znaczeniu psychologicznym, a więc w tym sensie, w jakim będzie on funkcjonować w systemie Berkeleya.

Termin „idea" odgrywał ważną rolę w idealizmie transcendentalnym Kanta. Służył tam do oznaczania pojęć rozumu (duszy, wszechświata i Boga), za których pomocą podmiot poznania scala wyniki rozsądku. Idee, podług Kanta, są celem, którego rozum nigdy nie może osiągnąć.

[8] G. Berkeley, *The Works*, vol. II, p. 41.

1. Sposób istnienia idei

Berkeley jest zdania, iż panuje powszechna zgoda co do tego, że ani idee uczuć i czynności umysłu, ani idee pamięci i wyobraźni nie mogą istnieć poza umysłem, który je postrzega. Lecz wydaje się, że również wrażenia, czyli idee zmysłowe (sensation or ideas imprinted on the sense), nie mogą istnieć poza umysłem, czyli duchem, który je postrzega. Cóż bowiem – pyta Berkeley – znaczy termin „istnieć" w zastosowaniu do rzeczy zmysłowej. To, i tylko to, że jest ona postrzegana przeze mnie lub jakiegoś innego ducha. Mówienie natomiast o istnieniu rzeczy niemyślących bez związku z tym, że są postrzegane, jest niezrozumiałe, gdyż ich esse znaczy to samo co percipi. Odnośny ustęp zasługuje na przytoczenie go w całości: „The table I write on, I say, exsists, that is, I see and feel it; and if I were out of my study I should say it existed, meaning thereby that if I was in my study I might perceive it, or that some other spirit actually does perceive it. There was an odour, that is, it was smelled; there was a sound, that is to say, it was heard; a colour or figure, and it was perceived by sight or touch. This is all that I can understand by those and the like expresions. For as to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintellegible. Their esse is percipi, nor is it possible they should have any existence, out of the minds or thinking things which perceive them"[9]. Teza ta, zdaniem Berkeleya, jest prawdziwa nie tylko w odniesieniu do idei aktualnie percypowanych, lecz także w odniesieniu do wszelkich idei możliwych. Niemożliwością jest bowiem, aby idea istniała, a nie była percypowana[10].

Teza Berkeleya, że „rzeczy niemyślące" nie mogą istnieć, jeśli nie są postrzegane, może nie budzić wątpliwości w odniesieniu do idei uczuć i czynności umysłu oraz idei pamięci i wyobraźni. Jeśli ma ona jednak mieć zastosowanie również do tych „rzeczy niemyślących", które postrzegamy za pomocą zmysłów, to wymaga uzasadnienia. Rozumowanie Berkeleya wygląda w sposób następujący. Przedmioty zmysłowe są rzeczami, które postrzegamy przez zmysły. Ale przez zmysły nie postrzegamy niczego innego prócz własnych idei, idee zaś nie mogą istnieć poza umysłem. Wynika stąd, że żaden przedmiot zmysłowy nie może istnieć poza umysłem: „For what are the forementioned objects [przedmioty zmysłowe – J. S.] but the things we perceived by sense, and what do we perceive besides our own ideas or sensations; and is it not plainly

[9] Ibid., p. 42.

[10] „Qualities, as hath been shewn, are nothing else but s e n s a t i o n s or ideas, which exist only in a mind, perceiving them; and this is true not only of the ideas we are acquainted with present, but likewise of all possible ideas whatsoever" (ibid., art. 78).

repugnant that any one of these or any combination of them should exist unperceived"[11].

Wniosek Berkeleya, że żaden przedmiot zmysłowy nie może istnieć, jeśli nie jest postrzegany, jest prawdziwy pod tym tylko warunkiem, jeśli rzecz jest tym samym co zespół idei, a więc jeśli cecha przedmiotu postrzeganego przez zmysły jest tym samym co odpowiednie wrażenie zmysłowe. Przekonanie, że tak jest istotnie, stanowi założenie przytoczonego rozumowania.

Przyjmując pogląd o nieistnieniu niczego poza niesamodzielnymi bytowo ideami musimy zgodzić się, że takie określenia jak „czerwony" czy „biały", „ciężki" czy „lekki" itp. dotyczą jedynie czegoś, co nie istnieje poza umysłem. Jednak mówienie o idei istniejącej w umyśle, że jest ona „ciężka" czy „lekka" itp. wydaje się zupełnie niezrozumiałe i niezgodne ze zwyczajem językowym, zgodnie z którym określeń tego typu używa się nie do subiektywnych obrazów rzeczy, lecz do rzeczy realnych, istniejących poza umysłem. Utożsamienie cechy przedmiotu z ideą tej cechy, która nie może istnieć poza umysłem, podobne jest do utożsamienia pojęcia pewnego przedmiotu z przedmiotem tego pojęcia. A przecież pojęcie przedmiotu jest czymś zupełnie różnym od przedmiotu tego pojęcia. O przedmiocie pojęcia można słusznie orzec, że jest on na przykład „trójkątny", „krzywy" itp., natomiast mówienie czegoś podobnego o samym pojęciu wydaje się niedopuszczalne.

Z przyjęcia poglądu, według którego żadna jakość nie istnieje poza umysłem, płynie wniosek, że w umyśle istnieje także rozciągłość i kształt. Odpowiedź Berkeleya na ten zarzut (art. 49 *Traktatu*) nie rozwiązuje, jak się wydaje, podniesionej trudności, a więc zarzut pozostaje nieodparty. Berkeley mówi co następuje: „I answer, those qualities [tzn. rozciągłość i kształt – J. S.] are in the mind only as they are perceived by it, that is, not by way of m o d e o r a t t r i b u t e, but only by way of idea". Ponieważ tzw. jakości to, podług Berkeleya, nic innego jak tylko idee, to stwierdzenie, że istnieją one w umyśle na sposób idei jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że idee istnieją w umyśle na sposób idei. A takie stwierdzenie jest czystą tautologią. Ponadto, jeśli idee nie są atrybutami umysłu, to powstaje pytanie, co wobec tego jest takim atrybutem. Umysł jest przecież s u b s t a n c j ą, a substancja nie może istnieć bez atrybutów[12].

Dalsza trudność, jaka pojawia się w związku z utożsamieniem cechy przedmiotu z ideą istniejącą w umyśle, wygląda w sposób następujący. Jeśli rzeczy nie istnieją nigdzie poza umysłem, to jak wytłumaczyć fakty

[11] Ibid., art. 4.

[12] Por. G. B e r k e l e y, *The Works*, vol. II, sect. 67.

postrzegania przez nas pewnych przedmiotów jako znajdujących się w odległości. Berkeley zdawał sobie sprawę z tej trudności i usiłował wybrnąć z kłopotu. Twierdził mianowicie, że trudność tę rozwiązuje praca *Essay towards a new theory of vision*. Fakt, że *Essay* wydany został w 1709 roku, a *Traktat* rok później, nie odgrywa tu żadnej roli, pisząc bowiem *Essay* Berkeley miał już – jak o tym świadczą zapiski w *Philosophical Commentaries* – plan *Traktatu* w swoim umyśle. Sam zresztą mówi expressis verbis: „The consideration of this difficulty [tj. właśnie omawianej – J. S.] it was, that gave birth to my *Essay*" (*Traktat*, art. 43). Berkeley w swojej *Teorii widzenia* zakłada, że poza przedmiotami wzroku, istniejącymi w umyśle, istnieją przedmioty dotyku, różne od przedmiotów wzroku. Odrzuca on, jak widać, twierdzenie Locke'a, że jakości pierwotne są wspólne dla więcej niż jednego zmysłu i utrzymuje, iż żadna jakość nie jest wspólna dla dwu zmysłów. I właśnie owe przedmioty dotyku istnieją, według Berkeleya, poza umysłem. W ten sposób tłumaczy on, jak percypujemy rzeczy znajdujące się w odległości: wzrokiem percypujemy jedynie barwy i światła, które są właściwymi przedmiotami tego zmysłu, natomiast odległość przedmiotów percypowana jest przez dotyk[13], lecz przez połączenie idei wzroku i dotyku sądzimy, że widzimy rzeczy w odległości. Tak więc aby wykazać, że przedmioty wzroku nie istnieją poza umysłem, Berkeley zakłada istnienie poza umysłem przedmiotów dotyku. Mówi on wprawdzie, że założenie to nie jest konieczne do wykazania, iż przedmioty wzroku nie istnieją poza umysłem, jednakże wydaje się to wątpliwe. Tak m.in. sądzi A. A. Luce: „Berkeley can deny that colours are at a distance from the eye, just because he has the tangible waiting outside"[14]. Zresztą nie to jest najważniejsze, czy istnieje jakieś inne, zadowalające wytłumaczenie omawianej trudności bez założenia istnienia przedmiotów dotyku poza umysłem. Istotne jest to, że Berkeley w swoim tłumaczeniu powstałej trudności zakłada, iż przedmioty dotyku istnieją poza umysłem, przez co zaprzecza stanowisku zajmowanemu przez siebie w *Traktacie*. Jeśli bowiem wszystkie „rzeczy zmysłowe" są tylko ideami, jak utrzymuje w *Traktacie*, to mają one ten sam charakter ontologiczny, wbrew temu, co twierdzi w *Teorii widzenia*. Jeśli bezpośrednie przedmioty wzroku są tylko znakami bezpośrednich przedmiotów dotyku, to także bezpośrednie przedmioty dotyku powinny być jedynie znakami przedmiotów wzroku, nie istniejącymi poza umysłem. Berkeley, jak z tego widać, nie powinien powoływać się w *Traktacie* na *Teorię widzenia*. *Teoria widzenia* nie rozwiązuje trudności powstałej w związku z faktem postrzegania przez

[13] Ibid., vol. I. N. T. V., sect. 50.

[14] Ibid., vol. I, *Editor's introduction*, p. 151.

nas pewnych przedmiotów w odległości i twierdzeniem Berkeleya, że wszystkie „przedmioty zmysłowe" istnieją jedynie w umyśle, gdyż zakłada ona coś przeciwnego temu, co autor chce uzasadnić w *Traktacie*. Podobne zarzuty stawia Berkeleyowi A. A. Luce w swej pracy *Berkeley's immaterialism*. Pisze on, że Berkeley „in his Essay on Vision brings the visible world into the mind, and leaves the tangible world outside, allowing his readers to assume and in one or two passages almost suggesting that the tangible world is the world of matter"[15].

2. Zakres terminu „idea"

Zakres terminu „idea" nie jest jednakowy w całym systemie Berkeleya, lecz zmienia się w jego metafizyce w stosunku do teorii poznania. Między innymi w tym fakcie tkwi źródło siły i „niezwyciężoności" tego systemu. Fakt ten jest również przyczyną tego, że teza Berkeleya nie ma postaci ścisłej, przez co budzi różnego rodzaju zastrzeżenia i prowadzi do wielu sprzeczności. Jest on także powodem bardzo różnych i często przeciwstawnych sobie interpretacji systemu.

Berkeley przejmuje od Locke'a wprowadzony przez niego do filozofii angielskiej termin „idea", ale używa go w węższym niż Locke zakresie. Dla Locke'a idea jest przedstawieniem (representation), dla Berkeleya natomiast staje się wyobrażeniem (presentation). Termin ten przestaje u Berkeleya oznaczać „obraz" rzeczy – jak to było w reprezentatywnej teorii poznania – a ponieważ nie ma w zasadzie u niego rzeczy zewnętrznych w stosunku do umysłu, idea sama staje się rzeczą. Wiemy już, że Berkeley dzieli wszystkie idee na:

a) idee zmysłowe,
b) idee uczuć i czynności umysłu oraz
c) idee pamięci i wyobraźni.

Idee wszystkich grup są bezpośrednimi przedmiotami poznania. Pośrednio możemy idee postrzegać w tym tylko znaczeniu, że dzięki często występującemu związkowi kilku idei, bezpośrednia percepcja idei przez jeden zmysł poddaje umysłowi inne idee, należące do innego zmysłu[16]. O jakiego rodzaju związek tutaj chodzi, tego Berkeley bliżej nie wyjaśnia. Z kontekstu możemy jednak wnosić, że ma on na myśli kojarzenie idei, które występowały razem w jednym czasie w przeszłości. Idee zmysłowe są dla Berkeleya tym, co później Hume nazwie impresjami, zjawiającymi się w umyśle z wielką siłą i żywością, w odróżnieniu od idei będących obrazami impresji.

[15] A. A. Luce, *Berkeley's immaterialism*, London 1945, p. 8. Por. także: G. Berkeley, The Works, vol. I, *Editor's introduction*, p. 148.

[16] Ibid., vol. II, p. 204.

Przeprowadzając swą argumentację przeciw istnieniu substancji materialnej Berkeley musiał założyć, że wszystkie idee są całkowicie bierne[17], gdyż tylko wtedy żadna jakość (idea) nie może być przyczyną innej idei. Skąd jednak wiemy, że idee są nieaktywne i nie zawierają w sobie nic, co byłoby aktywnością czy siłą? Otóż jeśli ktokolwiek skieruje uwagę na swe idee, pochodzące od zmysłów bądź z refleksji, to nie dostrzeże w nich niczego, co byłoby aktywnością. Zatem – wnioskuje Berkeley – nic takiego w nich nie ma, ponieważ w ideach jest tylko to, co jest w nich postrzegane. Ponieważ postrzegamy ciągłe powstawanie, zmiany oraz zanikanie idei dochodzimy do przekonania, że istnieje jakaś przyczyna, która wytwarza i zmienia idee. Taką przyczyną nie może być, podług Berkeleya, substancja materialna, ponieważ substancja tego rodzaju nie istnieje. Nie można więc twierdzić, jak czynił to na przykład Locke, że przyczyną naszych wrażeń są tzw. jakości pierwotne. Berkeley nie wymienia wprawdzie tutaj nazwiska Locke'a, kiedy jednak mówi: „...extension, figure and motion, cannot be the cause of our sensations. To say therefore, that these are the effects of powers resulting from the configuration, number, motion, and size of corpuscles, must certainly be false" (art. 25), to nie ulega wątpliwości, że ma na myśli pogląd Locke'a na tę kwestię. Jeśli zatem przyczyną idei nie mogą być jakości pierwotne, to pozostaje jedna tylko możliwość – przyczyną idei jest niecielesna aktywna substancja, czyli duch („an incorporeal active substance or spirit" – art. 26). Za chwilę powrócimy do tego zagadnienia. Tutaj należy jeszcze dodać co następuje. Ponieważ każda idea jest bierna i bezwładna (passive and inert), przeto nie może przez obraz lub podobieństwo reprezentować czegoś, co czynne. Wynika stąd, że nie możemy mieć idei ducha. Wynika to także z samej natury ducha, która powoduje, że duch nie może być postrzegany sam przez się, lecz jedynie przez skutki, które wytwarza: „Such is the nature of s p i r i t – pisze Berkeley – or that which acts, that cannot be of it self perceived but only by the effects which it produceth"[18]. Nie mając jednak idei ducha, mamy o nim mimo to pewną wiedzę, gdyż mamy jakieś pojęcie duszy, ducha i działań umysłu, jeśli znamy i rozumiemy znaczenie tych słów[19].

[17] „For all ideas whatever, being passive and inert, vide sect. 25, they cannot represent unto as, by way of imagine or likeness, that which acts" (ibid., vol. II, sect. 27).

[18] Ibid., vol. II, sect. 27. Twierdzenie to, trzeba w tym miejscu zaznaczyć, stoi w jaskrawej sprzeczności z tym, co Berkeley na ten temat mówi w *Dialogach*. Twierdzi on tam mianowicie co następuje: „My own mind and my ideas I have an immediate knowledge of" (ibid., p. 232).

[19] „We have some notion of soul, spirit, and the operations of the mind, such as willing, loving, hating, in as much as we know or understand the meaning of those words" (ibid., sect. 27). Zdanie to, jak wiadomo, dodane zostało dopiero w 2 wydaniu *Traktatu*.

Idee, jak widzimy, są całkowicie bierne. Ale umysł mój, powiada Berkeley, posiada władzę tworzenia idei, dokonywania w nich zmian i wymazywania ich. W tym znaczeniu jest on aktywny, chociaż aktywność ta ograniczona jest tylko do idei wyobraźni; idee zmysłowe nie pozostają w takiej zależności od mojej woli. Stwierdzić to możemy i stwierdzamy faktycznie – co Berkeley przyznaje – w codziennym doświadczeniu. Kiedy bowiem w biały dzień otwieramy oczy, nie jesteśmy w stanie decydować, jakie przedmioty ukażą się naszemu wzrokowi[20]. Na tej podstawie możemy podzielić idee na takie, których przyczyną jest nasza wola oraz na takie, które są wytwarzane przez ducha różnego od nas samych.

Pewne idee, spośród tych jakie postrzegamy, są silniejsze, żywsze i wyraźniejsze (more atrong, lively and distinct), inne natomiast są słabsze i mniej żywe. Pierwsze to „idee zmysłowe", drugie – to „idee wyobraźni". Idee zmysłowe poza większą siłą, żywością i wyraźnością odznaczają się jeszcze większą stałością (steadiness), uporządkowaniem (order) i spoistością (coherence). Idee zmysłowe wzbudzane są w nas przez umysł, od którego jesteśmy zależni, według stałych reguł zwanych prawami przyrody[21]. Idee te, wyryte w naszych zmysłach przez Twórcę przyrody, nazywane są rzeczami realnymi. Natomiast idee wyobraźni, jako mniej żywe i mniej regularne, to „obrazy" rzeczy, których są kopiami i które reprezentują[22]. Jednak mimo swej żywości i wyraźności idee zwane rzeczami realnymi nie istnieją poza umysłem, tak samo jak i idee wyobraźni. Większa realność idei zmysłowych zwanych rzeczami to jedynie, podług Berkeleya, większa ich siła działania, większe uporządkowanie i spójność. To, że idee zmysłowe nie są zależne od naszego ducha, nie świadczy wcale o ich istnieniu poza umysłem. Są one bowiem zależne od ducha potężniejszego od nas, bez którego nie mogłyby istnieć. Tak więc są one również, podobnie jak i idee wyobraźni, pochodne bytowo[23]. Choć na rzeczy realne nie mamy takiego wpływu, jaki mamy na idee wyobraźni,

[20] „When in broad day-light I open my eyes, it is not in my power to choose whether I shall see or no, or to determine what particular objects shall present themselves to my view; and so likewise as to the hearing and other senses, the ideas imprinted on them are not creatures of my will" (ibid., vol. II, sect. 29). Podobnie wyraża się Berkeley w *Dialogach*.

[21] „The set rules or established methods, wherein the mind we depend on excites in us the ideas of sense, are called the L a w s o f N a t u r e" (ibid., vol. II, sect. 30).

[22] „The ideas imprinted on the senses by the Author of Nature are called r e a l things: and those excited in the imagination being less regular, vivid and constant, are more properly termed i d e a s, or i m a g e s of things, which they copy and represent" (ibid., vol. II, sect. 33).

[23] „Seins-ursprünglich ist eine Gegenständlichkeit, wenn sie durch k e i n e andere Gegenständlichkeit »geschaffen« oder »vernichtet« werden kann. Dagegen ist sie seinsabgeleitete, wenn sie es werden kann" (R. I n g a r d e n, *Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus. Festschrift E. Husserl zum 70 Geb. gewidmet*, Band 12, Halle 1929, S. 166). Berkeley nie zna, oczywiście, tego terminu. Kiedy jednak mówi: „The things by me perceived are known by the understanding and produced by the will of an infinite spirit" (G. B e r k e l e y, *The Works*, vol. II,

to jednak możemy kierować swoimi czynnościami w taki sposób, aby nasze życie układało się pomyślnie. Doświadczenie bowiem poucza nas, że takim a takim ideom zmysłowym towarzyszą zwykle inne idee. Tak na przykład wiemy, że ogień nas grzeje, a pokarm żywi, że aby móc zbierać plony musimy wpierw zasiać w ziemi ziarno itp. Wszystkie te fakty świadczą wymownie o dobroci i mądrości rządzącego światem Ducha, który swą wolą ustanawia prawa przyrody, czyli reguły występowania idei.

Z faktu, że idee są całkowicie bierne, wynika, że nie możemy mieć idei czynności, ponieważ – w myśl skrajnie sensualistycznej tezy „esse est percipi" – idea jest identyczna ze swoim przedmiotem (byt i poznanie w odniesieniu do idei są identyczne)[24]. Jeżeli jednak nie możemy mieć idei czynności, to pierwotny podział idei, przeprowadzony przez Berkeleya w paragrafie I *Traktatu* jest niewłaściwy. Gdyby zaś przyjąć, że idea może być czynna, to nie byłoby podstawy do tego, aby duchy czynić bytami całkowicie różnymi od idei – a przecież odróżnienie to stanowi istotę systemu Berkeleya. Nie można także przyjąć, że idea nie jest identyczna ze swym przedmiotem, gdyż teza Berkeleya „esse est percipi" straciłaby wtedy swą moc. Zgodzić by się wówczas trzeba było, że to, co jest percypowane, nie jest identyczne z tym, co istnieje. Jak więc widać z powyższego, Berkeley musiał odstąpić od pojmowania terminu „idea" jako obejmującego również czynności umysłu i zawęzić jego zakres. Termin ten nie będzie już oznaczać wszystkich bezpośrednich przedmiotów poznania, ale jedynie bezpośrednie przedmioty percepcji zmysłowej z pominięciem tego, co jest nam dostarczane przez „doświadczenie" wewnętrzne.

Zarzucenie przeprowadzonego w art. I *Traktatu* podziału idei i przyjęcie nowego podziału nie czyni wcale stanowiska Berkeleya łatwiejszym do przyjęcia. Dzieląc idee na zmysłowe i wyobraźni posługuje się on psychologicznym kryterium większej siły, wyraźności, uporządkowania i powiązania idei zmysłowych, w stosunku do idei wyobraźni. Te ostatnie są słabsze niż idee zmysłowe z tego względu, że są tworami naszego umysłu. Są one jakby kopiami idei zmysłowych. Mówiąc współczesnym językiem, idee pamięci i wyobraźni należałoby nazwać wyobrażeniami odtwórczymi i wytwórczymi. Jeżeli zaś tak jest – a jest tak rzeczywiście zdaniem Berkeleya[25] – to stosunek między ideami zmysłowymi a ideami

p. 215), chodzi mu niewątpliwie o to, co dla lepszej eksplikacji jego stanowiska możemy nazwać – używając terminologii Ingardena – pochodnością bytową.

[24] Por. na ten temat: J. Kleiner, *Pojęcie idei u Berkeleya*, [w:] *Studia z zakresu literatury i filozofii*, Warszawa 1925.

[25] Tak mówi Berkeley expressis verbis w art. 33 *Traktatu* (por. przyp. 22). Również porządek idei wyobraźni jest do pewnego stopnia odbiciem porządku występującego między ideami

pamięci i wyobraźni jest zupełnie podobny do stosunku między rzeczą a jej subiektywnym reprezentantem („ideą" w znaczeniu reprezentatywnej teorii poznania). Następnie, jeżeli nie od nas zależy, jakie idee zobaczymy, gdy otworzymy oczy, to fakt ten znaczy tyle, że duch ludzki jest w stosunku do idei zmysłowych zupełnie bierny. To zaś oznacza, że aktywność „ducha skończonego" jest ograniczona jedynie do idei pamięci i wyobraźni. W stosunku do idei zmysłowych aktywny może być tylko duch nieskończony, gdyż jest on wolny od ograniczeń przyrody. Skoro jednak percypujemy idee zmysłowe, to są one wtedy naszymi ideami i nie ma w nich niczego poza tym, co właśnie percypujemy – idee bowiem znamy doskonale i adekwatnie, gdyż nie posiadają one – używając terminologii opracowanej przez R. Ingardena – transcendencji pełni bytu[26]. Ze stwierdzeń tych wynika następująca konsekwencja. Jeżeli pewna idea zmysłowa jest przez nas postrzegana, to – na podstawie założenia – jest ona naszą ideą. Lecz ponieważ – znów wedle tego co mówi Berkeley – w stosunku do idei zmysłowych jesteśmy bierni, gdyż ich istnienie nie polega na tym, że my je percypujemy, to ta oto percypowana przez nas nasza idea zmysłowa istnieć może nawet wtedy, gdy my jej nie percypujemy. Nie wydaje się możliwe, abyśmy wniosek taki mogli zaakceptować. Gdyby Berkeley odrzucił twierdzenie, że idee są takie, jakimi je znamy, musiałby się zgodzić, iż byt idei i jej poznanie to nie to samo, a więc musiałby zaprzeczyć swej podstawowej tezie „esse est percipi".

Wiemy już, że duchy skończone nie mają wpływu na idee zmysłowe. Ale przy postrzeganiu tych idei stwierdzamy, że zmieniają się one – wbrew temu, co mówi na ten temat Berkeley – w zależności od położenia i stanu organów zmysłowych ducha skończonego. Gdybyśmy chcieli powiedzieć, że idee te naprawdę nie ulegają zmianie, to musielibyśmy przyznać, iż – wbrew Berkeleyowi – nie postrzegamy idei takimi, jakimi

zmysłowymi. Tylko do pewnego stopnia – gdyż idee wyobraźni są mniej regularne i mniej uporządkowane.

[26] „Transcendencja w tym znaczeniu cechuje przedmiot samoistny w stosunku do aktu świadomości, w którym jest dany lub tylko domniemany, z uwagi na to, że pełnia jego bytu polegająca na nieskończonej ilości jego własności nie da się wyczerpać w żadnym poznaniu jego poszczególnych własności, które dokonuje się czy to w poszczególnych aktach, czy też w skończonej mnogości takich aktów". (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, wyd. 2, t. 2, Warszawa 1961, s. 61). Tego pojęcia Berkeley także nie zna. Kiedy jednak mówi: „For since they [idee – J. S.] and every part of them exists only in the mind, it follows that there is nothing in them but what is perceived" (*Traktat*, art. 25), a także: „so as I confine my thoughts to my own ideas divested of words, I do not see how I can easily be mistaken. The objects I consider, I clearly and adequately know" (*Traktat, Wstęp*, art. 22), ma bez wątpienia na myśli to, co dziś – posługując się językiem *Sporu*... – możemy nazwać brakiem transcendencji pełni bytu. Termin ten bardzo dobrze oddaje myśl Berkeleya na temat stopnia poznawalności idei.

one są w rzeczywistości. Innymi słowy, jeżeli pewna idea zmysłowa rzeczywiście jest trwała i nie może się zmieniać pod wpływem woli ducha skończonego, to stale powinniśmy ją postrzegać jako identyczną, ponieważ idee percypujemy adekwatnie. Jeżeli jednak pewną rzecz raz percypujemy jako wielką, a innym razem jako małą, to – przy założeniu jej niezmienności – nie percypujemy jej adekwatnie. Twierdzenie Berkeleya, że idee zmysłowe mogą się zmieniać jedynie pod wpływem woli ducha nieskończonego, stoi w sprzeczności z jego poglądem, iż ten sam przedmiot może nam się raz wydać większy, a innym razem mniejszy w zależności od położenia i stanu organów zmysłowych.

Powyższe trudności wiążą się ściśle z sytuacją, kiedy ten sam przedmiot jest postrzegany przez dwóch ludzi. Tłumaczenie Berkeleya (dialog III), że sytuacją taka nastręcza takich samych kłopotów jemu, jak i „materialistom", albo też nie nastręcza ich wcale, nie wydaje się być wystarczające. „Materialiści", jak to zauważa sam Berkeley, zakładają istnienie czegoś poza umysłem, i ten właśnie byt mogą słusznie uważać za t o s a m o, percypowane przez wielu ludzi. Natomiast Berkeley nie może przyjąć takiego założenia. Jeżeli mówi on, że pewna rzecz – jakiś „przedmiot zmysłowy" istnieje poza umysłem, to natychmiast zaprzecza temu twierdzeniu domyślnym: „w umyśle ducha nieskończonego". I znów powracają kłopoty z istnieniem m o j e j idei w chwili, gdy ja jej nie postrzegam. Mogłyby one zniknąć, gdybyśmy powiedzieli, że rzeczy nie istnieją nieprzerwanie, lecz i n t e r m i t t e n d o. Ale Berkeley nie mógłby obstawać przy takim poglądzie, gdyż kłóci się on zbyt wyraźnie z naturalnym nastawieniem ludzi. Kiedy jednak twierdzi, że trwałość zapewnia rzeczom duch nieskończony, to tym samym przyznaje, iż istnienie rzeczy nie jest zależne od percepcji ducha skończonego. Innymi słowy, duch ten nie ma podstaw do przypuszczenia, że bez jego postrzegania dana rzecz przestanie istnieć. Musi się więc zgodzić, że rzeczy istnieją poza jego umysłem i są samodzielne bytowo w stosunku do jego postrzegania. A jeśli tak jest, to – biorąc pod uwagę tylko percepcję tego jednego ducha, lub nawet percepcję wszystkich duchów skończonych – esse rzeczy jest czymś r ó ż n y m od ich percipi. Twierdzić dalej, że esse rzeczy = percipi można jedynie po założeniu:

1. istnienia jakiegoś ducha różnego od nas oraz
2. utożsamieniu rzeczy z ideą (cechy przedmiotu postrzeganego z wrażeniem zmysłowym).

Do pierwszego założenia powrócimy w dalszej części tej pracy, drugie założenie omówiliśmy w pierwszym paragrafie tego rozdziału.

III. Skrajny sensualizm Berkeleya

Sensualizm jest poglądem bardzo starym, miał on swoich zwolenników już w starożytności. Jednym z pierwszych sensualistów był niewątpliwie Protagoras, który stał na stanowisku, że nauka zawsze powinna odwoływać się jakoś do doświadczenia zmysłowego. Zwolennikiem sensualizmu był uczeń Sokratesa Antystenes, sensualizm głosili też filozofowie należący do szkoły cyrenaików oraz stoicy, którzy spostrzeżenia zmysłowe (tzw. spostrzeżenia kataleptyczne) traktowali jako kryterium prawdy. Również Arystoteles w pewnym sensie może być traktowany jako zwolennik sensualizmu (empiryzmu genetycznego), ponieważ stał on na stanowisku, że podstawą naszej wiedzy o świecie jest doświadczenie, z którego rozum drogą abstrakcji wydobywa to, co istotne. W czasach późniejszych zwolennikiem sensualizmu był m.in. J. St. Mill, a także wielu brytyjskich filozofów, poprzedników Berkeleya.

1. Sensualizm Berkeleya

Skrajny sensualizm Berkeleya polega, jak widzieliśmy, na utożsamieniu cechy przedmiotu z odpowiednim wrażeniem zmysłowym, a więc na zanegowaniu cechy przedmiotu różnej od tego wrażenia. W wielu przypadkach „idea" i „wrażenie" to dla niego jedno i to samo[27], dlatego teza, że idea może być podobna do idei i do niczego więcej, oznacza, iż podmiot poznający zamknięty jest w granicach swoich wrażeń i nie ma żadnego przejścia od podmiotu do „rzeczy zewnętrznej". Stanowisko Berkeleya było wynikiem przyjęcia znanego od czasów Demokryta poglądu Locke'a na temat tzw. jakości pierwotnych i wtórnych. Locke, jak wiadomo, rozróżniał jakości pierwotne i wtórne, ale tylko te ostatnie uważał za subiektywne, pierwotne zaś za istniejące w rzeczach[28]. Berkeley występuje przeciw poglądowi Locke'a utrzymując, że zarówno jakości pierwotne, jak i wtórne mają charakter subiektywny. W kwestii jakości wtórnych

[27] Por. G. B e r k e l e y, *The Works*, vol. I, sect. 779.

[28] Por. J. L o c k e, *An Essay concerning human understanding*, vol. II, London 1879, 8, 26.

powtarza on argumenty Locke'a, nie próbując nawet zastanawiać się nad ich słusznością lub niesłusznością. Rozszerza jednak zasięg ich działania na jakości pierwotne, wskazując na fakt, że również rozciągłość, kształt itp., jeśli są postrzegane pod różnymi warunkami, jawią się dla podmiotu jako różne. Jeżeli zaś – rozumuje Berkeley – pewna jakość za każdym razem (tzn. w odmiennych warunkach lub w takich samych warunkach, ale jako percypowana przez różne podmioty) postrzegana jest jako różna, to jakość ta za każdym razem sama jest różna, a więc nie ma niczego takiego jak jakości istniejące w przedmiotach niezależnych od postrzegania. Jednakże, na co Berkeley nie zwraca oczywiście uwagi, argument ten można odwrócić. Jeśli pewna jakość percypowana będzie za każdym razem przez ten sam podmiot i zawsze w takich samych warunkach, to będzie ona percypowana jako taka sama. A więc jakość ta *jest* zawsze taka sama, z czego wynika, że istnieją jakości niezależne od percepcji.

Przyjmując jako założenie subiektywność jakości wtórnych, Berkeley dowodzi, że również jakości pierwotne są subiektywne. Tak np. rozciągłość, jego zdaniem, istnieje „w umyśle" w takim samym znaczeniu, w jakim mówimy o subiektywnym charakterze jakości wtórnych. Rozciągłość, jak dzisiaj należałoby powiedzieć, jest niesamodzielna bytowo w stosunku do wielkości (tzn. nie może być pozbawiona określonej wielkości), a wielkość czy małość istnieje jedynie w duchu, ponieważ jest całkowicie względna i zmienia się w zależności od stanu i położenia zmysłów. Gdyby ktoś chciał powiedzieć, że jakiś przedmiot posiada „rozciągłość w ogóle", to zakładałby istnienie idei abstrakcyjnych, które, jak zobaczymy, nie są możliwe.

W podobny sposób argumentuje Berkeley przeciw innym jakościom pierwotnym, istniejącym rzekomo niezależnie od tego, czy są postrzegane, takim jak kształt czy nieprzenikliwość. Ponieważ – stwierdza w konkluzji – zarówno jakości pierwotne, jak i wtórne istnieją jedynie w umyśle, i ponieważ nie może być przedmiotu pozbawionego wszelkich cech (tzn. właśnie jakości), zatem nie mogą istnieć żadne przedmioty nie postrzegane, różniące się od idei. Między „ideą" a „rzeczą" nie ma żadnej różnicy, prócz werbalnej. Co jest prawdą o idei, musi być prawdą o rzeczy, ponieważ *rzecz to idea*. Kiedy się mówi o rzeczy[29], ma się na myśli jedynie stałość występowania pewnych idei, tworzących „wiązkę", czyli przedmiot. Przedmiot zaś pojęty jako niezależny od podmiotowych ujęć nie istnieje i istnieć nie może. Gdyby Berkeley nie przyjął w swej argumentacji twierdzenia o subiektywności jakości wtórnych, nie mógłby „wykazać", że jakości pierwotne mają charakter czysto subiektywny. Tak więc argumenty jego pokazują jedynie, że przyjmowanie istnienia jakości pierwotnych w rzeczach, przy jednoczesnym uznawaniu wtórnych za subiektywne, świadczy o braku konsekwencji. Nie zmuszają nas one natomiast do wniosku, że wszystkie jakości mają charakter czysto subiektywny.

Zastanówmy się teraz, czy jest możliwe, aby nie mógł istnieć żaden przedmiot poznania niezależny w swym bycie i posiadaniu niektórych swoich cech od podmiotu poznania. Berkeley nie mógł przyjąć, że przedmioty takie istnieją, gdyż wtedy jego teza „esse est percipi" w zastosowaniu do przedmiotów poznania zmysłowego byłaby fałszywa, ponieważ prawdziwe byłoby jej zaprzeczenie. Pozostaje zatem druga możliwość. Należy ją rozumieć w ten sposób, że:

a) nie ma żadnych przedmiotów poznania, różnych od podmiotu poznającego albo

b) istnieją przedmioty poznania, lecz są one zależne w swym bycie od podmiotu poznającego.

Równocześnie posiadanie przez te przedmioty takich lub innych cech zależne jest od podmiotu poznania. Berkeley nie zgodziłby się, oczywiście, na przyjęcie twierdzenia a. Rozpatrzymy zatem bliżej twierdzenie b, za którym się opowiada.

Jeżeli pewien przedmiot (u Berkeleya jest to „idea") zależny jest w swym istnieniu od aktu poznania (od postrzegającego ducha), to akt ów – jeśli pójdziemy za myślą R. Ingardena z jego *Essentiale Fragen* – musi posiadać zdolność stwarzania (powołania do istnienia) tego przedmiotu. Nadto akt ten musi utrzymywać w bycie stworzony przez siebie przedmiot[30]. Jednakże stwarzanie jest samą czynnością, w której przejawia się aktywność podmiotu, natomiast poznanie, jak się sądzi od czasów Arystotelesa, z istoty swej jest czymś pasywnym, polegającym jedynie na „odbiorze". Stwarzanie więc i poznawanie, zgodnie z tradycją, wykluczają się wzajemnie.

Niemożliwość stwarzania przedmiotu poznania przez podmiot poznający uwidacznia się także wtedy, gdy się rozważy następującą kwestię. Przedmiot poznania i akt poznawczy (w systemie Berkeleya idea i duch, który ją postrzega) to całkowicie różne rzeczy. Kiedy jednak poznaję coś różnego ode mnie, to rzecz owa musi już istnieć, zanim dokonam aktu poznania – to bowiem, czego nie ma, nie może być przedmiotem poznania. Tak więc na pytanie, czy przedmiot poznania zależny jest w swym

[29] Termin „rzecz" (thing) bywa zresztą przez Berkeleya używany w tak szerokim zakresie, że oznacza nawet duchy: „Thing or being is the most general name of all, it comprehends under it two kinds entirely distinct and heterogeneous, and which have nothing common but the name, to wit, *spirits* and *ideas*" (G. Berkeley, *The Works*, vol. II, sect. 89). Por. także art. 139.

[30] „Wenn es Gegenstände gäbe, die in ihrem *Sein* von dem Erkenntnisakte (oder einer Mannigfaltigkeit von ihnen) abhängig sein würden, dann müssten die Erkenntnisakte die Fähigkeit besitzen, Gegenstände zu *schaffen* und die von ihnen selbst geschaffenen Gegenstände *in ihrem Sein* zu erhalten" (R. Ingarden, *Essentiale Fragen*, „Jahrbuch für Philosophie", Bd VII, s. 267.

istnieniu od podmiotu poznającego (od aktu poznania), musimy odpowiedzieć przecząco. Wydaje się, że i Berkeley widział konieczność takiej odpowiedzi. Wielokrotnie powtarzał, że nie od naszej woli zależy, jakie zobaczymy przedmioty, gdy w biały dzień otworzymy oczy, więc nasz akt poznania nie może stwarzać przedmiotu poznania. Jednakże w ustach Berkeleya twierdzenie takie nie oznacza wcale uznania istnienia przedmiotu poznania p r z e d aktem poznania, a więc uznania przedmiotu pierwotnego bytowo. Berkeley p r z e s u w a jedynie problem możliwości stwarzania przedmiotu poznania przez podmiot poznający z „ducha skończonego" na „ducha nieskończonego".

Zapytajmy jeszcze, czy przedmiot poznania może być zależny w posiadaniu swoich cech od aktu poznania. Jeżeli przedmiot poznania nie może być zależny w swym istnieniu od aktu poznania, to musi on posiadać takie cechy, które czynią go niezależnym – po uznaniu bowiem wszystkich cech za subiektywne nie można by już było mówić o przedmiocie[31]. Pozostałe cechy przedmiotu mogą być zależne od aktów poznania, ale są to jedynie tzw. cechy względne, a więc nie należące r e a l i t e r do przedmiotu. Przedmiot „posiada" je dzięki pozostawaniu w różnych związkach z innymi przedmiotami, czyli może je pozyskać lub utracić sam się przez to nic nie zmieniając. Zatem przedmiot może być zależny od aktu poznania pod względem posiadania niektórych swoich cech w tym tylko sensie, że akt ów może aktualizować potencjalne względne cechy tego przedmiotu. Aktualizowanie takie nie jest jednak żadnym tworzeniem cech przedmiotu. Aby akt poznawczy mógł pewne potencjalne cechy przedmiotu aktualizować, przedmiot ten musi posiadać określone cechy absolutne, które czynią go niezależnym w swym istnieniu od aktu poznania[32]. Gdybyśmy chcieli mówić o stwarzaniu przedmiotu przez akt poznania, to również tylko w znaczeniu przenośnym. W takim mianowicie, w jakim mówimy o „tworzeniu" wyobrażeń wytwórczych, na wzór znanych nam, a istniejących niezależnie od naszego postrzegania i od postrzegania w ogóle, rzeczy realnych, których elementy łączymy dowolnie „tworząc" nowe „przedmioty". Kiedy natomiast chcielibyśmy stworzyć jakąś rzecz typu rzeczy realnych, istniejących, jak się przekonujemy, niezależnie od naszej woli, to jesteśmy wówczas zupełnie bezsilni. Związek bowiem przyczyny i skutku – bo stwarzanie jest bez wątpienia pewną odmianą tego związku – nie może zachodzić między tym co subiektywne a tym co realne[33].

---

[31] Z tego względu Berkeley nie ma nawet prawa używania terminu „jakość" (quality). Por. na ten temat: D. W. H a m l y n, *Sensation and perception*, London 1945, p. 108.

[32] Por. R. I n g a r d e n, *Essentiale Fragen*, op. cit., s. 292–294.

[33] „Die Beziehung zwischen dem was etwas schafft, und dem geschaffenen Gegenstande gehört zu den r e a l e n Beziehungen und ist eine Abwandlung der kausalen Beziehung" (Ibid., s. 267).

Tworząc pewne „obrazy fantazji" nie tworzymy wcale przedmiotów, ale jedynie złudę ich istnienia. Możemy później utożsamiać ową złudę z przedmiotem realnym, jednakże – co sam Berkeley przyznaje – rzeczy realne są samodzielne i pierwotne bytowo w stosunku do naszego postrzegania, podczas gdy obrazy fantazji (idee wyobraźni) są niesamodzielne i pochodne bytowo. Widać z tego, że utożsamianie takie byłoby nieuprawnione. Twory fantazji nie są zresztą stwarzane przez akt poznania, lecz przez to, co nazywamy „fantazją twórczą", a fantazja ta nie ma nieograniczonych, jakby się mogło wydawać, możliwości. Nie może, na przykład, tworzyć przedmiotów sprzecznych, których cechy wzajemnie się wykluczają. Teza Berkeleya „esse est percipi" jest prawdziwa co najwyżej w stosunku do „obrazów fantazji". W stosunku natomiast do rzeczy realnych jest fałszywa, ponieważ – na podstawie tego, co o nich wiemy – nasze postrzeganie nie jest im potrzebne do istnienia.

2. Berkeley a Locke

Stwierdziliśmy wyżej, że skrajny sensualizm Berkeleya był wynikiem przyjęcia i zmodyfikowania poglądu Locke'a na temat tzw. jakości pierwotnych i wtórnych. Przyjrzyjmy się obecnie bardziej dokładnie temu, na czym polegała krytyka teorii poznania Locke'a, prowadzona przez Berkeleya.

Locke stał na stanowisku, że istota obiektywnej przyczyny idei (w jego terminologii „jakości wtórnych") nie została jeszcze do końca wyjaśniona. Nie uważał jednak, aby istniała jakaś zasadnicza trudność uniemożliwiająca nam poznanie owej przyczyny. Berkeley tymczasem wypaczył pogląd Locke'a i twierdził, że „jakości wtórne" mają rzekomo absolutnie subiektywny charakter w tym znaczeniu, iż nie mają żadnych obiektywnych przyczyn i są jedynie iluzją podmiotu poznania. Powoływanie się na Locke'a uwalniało niejako Berkeleya od obowiązku przytoczenia dowodu na ten absolutnie „subiektywny" charakter jakości wtórnych. Traktując tezę o subiektywności jakości wtórnych jako rzekomo uzasadnioną, Berkeley przystępuje do „wykazania", że taki sam subiektywny charakter mają również jakości pierwotne. Uważa, że istnieją na to dwa dowody – bezpośredni i pośredni. Bezpośrednim dowodem jest, jego zdaniem, to, że nasze spostrzeżenia dotyczące rozciągłości, kształtu oraz ruchu danej rzeczy mają charakter względny i zależą od naszego położenia (usytuowania) w stosunku do przedmiotu. Fakt tego rodzaju względności (zależności) naszych spostrzeżeń jest oczywisty i już starożytni sceptycy eksploatowali go w najróżnorodniejszy sposób. Berkeley jednak, postępując w sposób tendencyjny, posunął się o krok dalej i twierdził, że owa względność ma charakter absolutny w tym sensie, iż jakości pierwotne zależą

w y ł ą c z n i e od ludzkiej świadomości. Krok ten jest, oczywiście, nieusprawiedliwiony i niezgodny ze stanowiskiem Locke'a. Autor *Trzech dialogów*... pisze na przykład o całkowitej względności wrażenia kształtu spostrzeganego przedmiotu, o całkowitej zależności od podmiotu poznającego odległości między przedmiotami itp., a następnie formułuje wniosek, że „poza" naszymi spostrzeżeniami nie ma niczego istniejącego obiektywnie (tzn. żadnych kształtów, odległości itd.). Teza Berkeleya, że „rzeczy zmysłowe" to te, które są przez nas spostrzegane bezpośrednio przy pomocy zmysłów (a więc, że poza tym co postrzegamy przy pomocy zmysłów nic innego nie istnieje), jest rezultatem wykorzystywania przez niego dwuznaczności słowa „zmysłowy". Berkeley raz używa tego słowa w znaczeniu „przedmiotu zmysłowego", drugi raz natomiast w znaczeniu „jedynego możliwego przedmiotu poznania".

Pośredni dowód na to, że jakości pierwotne mają charakter wyłącznie subiektywny polega na negowaniu tego, iż istnieją one przed jakościami wtórnymi i w takim lub innym znaczeniu są przyczynami jakości wtórnych. Berkeley przekonuje czytelnika, że jakości pierwotne są pochodne w stosunku do jakości wtórnych. Twierdzi mianowicie, że na przykład kształty postrzegane przy pomocy zmysłów zależne są od kontrastów pomiędzy wrażeniami barw, przysługujących tym lub innym strukturom geometrycznym, odległości zaś zależne są od natężenia i charakteru dźwięku itp. Zatem, konkluduje, nie widzimy wcale żadnych kształtów, linii czy brył geometrycznych, lecz jedynie różnorodność barw, i te właśnie wrażenia wzrokowe powinny być traktowane jako coś pierwotnego. Jest oczywiście prawdą, że obraz trójkąta lub innej figury geometrycznej percypujemy wyłącznie poprzez kontrasty między czerwienią i bielą papieru (lub bielą i szarością tablicy) itp. Jednakże jeśli nasze subiektywne wyobrażenia czy spostrzeżenia jakości pierwotnych uzależnione są od jakości wtórnych, to wcale nie oznacza, że cechy pierwotne obiektywnie istniejących przedmiotów zależne są w swym bycie od jakości wtórnych. A Berkeley utrzymuje, że tak właśnie jest. Ponieważ, rozumuje, jakości pierwotne zależne są od wtórnych w sensie teoriopoznawczym, to „naprawdę" (na płaszczyźnie ontologicznej) również nie powinny być traktowane jako coś pierwotnego. Zresztą na gruncie systemu filozoficznego Berkeleya cały podział jakości na pierwotne i wtórne jest podziałem błędnym.

Trzeba powiedzieć, że przy ścisłym rozgraniczeniu wrażeń jakości pierwotnych i obiektywnie istniejących cech przedmiotów zewnętrznych (kształtu, ruchu, położenia i uporządkowania), wrażenia jakości pierwotnych są produktem złożonego procesu wzajemnego oddziaływania na siebie dotyku, czuć muskularnych i zmysłu równowagi, a także wrażeń barwy, dźwięku itp. Wyrażając się ściśle musielibyśmy zatem powiedzieć, że czegoś takiego jak jakieś „elementarne wrażenia" jakości pierwotnych

w ogóle nie ma. Ponadto, trzeba dodać, że do poznania jakości pierwotnych nie wystarczą same wrażenia zmysłowe, ponieważ fizyczne i strukturalne własności ciał, jako pewna całość, nie mogą być wyprowadzone w sposób bezpośredni z wrażeń zmysłowych. Dają się one uchwycić dopiero przy pomocy opartego na doświadczeniu zmysłowym myślenia teoretycznego.

Jest zrozumiałe, że cechy przedmiotów zewnętrznych mogą być utożsamiane z wrażeniami zmysłowymi, ale w zupełnie innym znaczeniu niż to ma miejsce u Berkeleya. Utożsamienie takie miałoby sens wtedy, gdyby cechy te traktowane były jako coś obiektywnego, co zostało jak gdyby „ucieleśnione" we wrażeniach – i w tym sensie jest w nich „obecnie". Takie utożsamienie cech przedmiotów zewnętrznych z wrażeniami zmysłowymi ma niewątpliwie miejsce w przypadku naiwnego realizmu. Natomiast w przypadku Berkeleya – podobnie jak i w przypadku empiriokrytyków czy neorealistów – utożsamienie cech przedmiotów z wrażeniami zmysłowymi ma charakter subiektywno-idealistyczny, w wyniku czego wrażenia zmysłowe nie informują nas o niczym, co mogłoby istnieć na zewnątrz organów zmysłowych, lecz jedynie o sobie samych. Nie należy, oczywiście, rozumieć tego w ten sposób, że Berkeley występuje przeciwko naiwnemu realizmowi. Berkeleyowi po prostu nie wystarcza utożsamienie cech przedmiotów z wrażeniami zmysłowymi. Łączy on to utożsamienie z tezą o całkowicie subiektywnym charakterze wrażeń zmysłowych, dzięki czemu „cechy przedmiotów" stają się cechami podmiotu – i niczym więcej.

Niektórzy interpretatorzy filozofii Berkeleya zwracają uwagę, że w późniejszym okresie swojej twórczości (przede wszystkim w trakcie *Siris*) odchodzi on od jednostronnego sensualizmu i przyznaje dużą rolę rozumowi w poznaniu. Istotnie, traktat ten, który jest ściśle związany z wcześniejszymi tekstami Berkeleya zawiera pewne nowe elementy. Jego autor pisze m.in., że myślenie i rozum „są jedynymi rzeczywistymi drogowskazami człowieka na drodze do prawdy" (*Siris*, art. 264). Nie oznacza to jednak przejścia na pozycje racjonalizmu. Traktat *Siris*, przy wszystkich jego eklektycznych elementach, a czasem i trudno zrozumiałym odwoływaniu się do platoników i neopitagorejczyków ze szkoły w Cambridge, w sposób widoczny związany jest z wcześniejszym sensualizmem i jest temu sensualizmowi podporządkowany, ponieważ rozum, o którym mówi Berkeley, jest tutaj czymś sztucznie nadbudowanym nad idealizmem subiektywnym i sensualizmem albo też nie dającym się pogodzić z nauką „mistycznym rozumem", jaki pojawia się w religijnej części autora *Siris*. W tym, co istotne, Berkeley pozostał sobie wierny w całej swojej twórczości.

Pretekstem do napisania traktatu *Siris* były dla Berkeleya problemy związane z leczniczymi właściwościami dziegciu, o których poinformowali go Indianie, zamieszkujący wyspy w pobliżu Ameryki Północnej. Ontologia tego traktatu wyłożona jest w bardzo zawiły sposób, tak że przy powierzchownej lekturze zatraca się jakby specyfika filozofii Berkeleya i jego stosunek do poprzedników, wśród których wymienia on bardzo różnych myślicieli, takich jak Pitagoras i Empedokles, Platon, Arystoteles czy Plotyn, a w dodatku odwołuje się do mitologii chaldejskiej i egipskiej. W traktacie *Siris* Berkeley nie musiał, jak chcą niektórzy, „przechodzić" na pozycje obiektywnego idealizmu (platonizmu), ponieważ platonizm był zawsze jakby utajonym elementem jego filozofii i należało go jedynie rozwinąć. Jeśli w *Dziennikach* używa on terminu „intelekt" i „myśli" (thoughts) jako pewnych synonimów dla „przeżyć zmysłowych", to w *Siris* mówi już o intelekcie jako takim. Ale przez intelekt nie rozumie on ludzkiej zdolności do myślenia, lecz wyższą, boską formę postrzegania wszystkiego co istnieje. Ostateczny rezultat jest taki, że wrażenia zmysłowe są jak gdyby odzwierciedleniem myśli Boga, tak że sensualizm Berkeleya jawi się teraz jako jedna ze stron platonizmu w tej jego wersji, która bliska jest stanowisku Augustyna utrzymującego, iż „wieczne" idee Platona są myślami w rozumie Boga, myślami o rzeczach przed aktem stworzenia świata, w którym te rzeczy będą istnieć. Postrzegając świat widzimy, podług Augustyna, twory Boga, które istnieją dlatego, że Bóg je widzi. Inaczej ani świat, ani my nie moglibyśmy istnieć. Okazuje się zatem, że w traktacie *Siris* sensualizm „wczesnego" Berkeleya przechodzi w racjonalizm, który ma jednak charakter religijnie zabarwionego fenomenalizmu. Inaczej mówiąc, racjonalizm tego traktatu jest racjonalizmem pozornym, a filozofia Berkeleya staje się tutaj mistyką, upiększoną filozoficzną frazeologią.

3. Solipsyzm jako konsekwencja skrajnego sensualizmu

Jedną z głównych trudności, do jakich prowadzi skrajnie sensualistyczna teoria poznania Berkeleya jest solipsyzm. W art. 23 *Traktatu* czytamy: „When we do our utmost to conceive the existence of external bodies, we are all the while only contemplating our own ideas". Jeśli tak jest, to tak zwany świat zewnętrzny nie różni się niczym od naszego świata wewnętrznego. Rzeczywistymi i jedynymi przedmiotami poznania zmysłowego są dla człowieka tylko jego własne idee. I Berkeley tak właśnie twierdzi (art. 2 *Traktatu*), kiedy nie wspomina jeszcze o „notion". Idee stanowią krąg, poza który podmiot wyjść nie może. Nie mamy zatem prawa przyjmować istnienia innych ludzi, ponieważ „... we do not see a man, if by man is meant that which lives, perceives, and thinks as we

do: but only such a certain collection of ideas"[34]. Nie mamy też prawa sądzić na podstawie tych idei, że istnieje podobna do nas „zasada myśli i ruchu" (principle of thought and motion), skoro wszystkie idee, jakie postrzegamy, są n a s z y m i ideami. Nie mamy więc możliwości uchylenia się przed konkluzją: istnieję tylko ja i moje idee. Solipsyzm Berkeleya musiałby być ponadto – jeśli wszystkie konsekwencje miałyby być zachowane – solipsyzmem zredukowanym, tzn. takim, przy którym nie poddaje się w wątpliwość jedynie istnienia ograniczonego do chwili podmiotu przeżyć oraz jego aktualnych, teraźniejszych przeżyć[35].

Ale Berkeley nie pozostał wierny swemu sensualizmowi. Przyjął on – dla ratowania się przed konsekwencją solipsyzmu – istnienie czegoś, co nie jest dostępne dla zmysłów. Zaprzeczając swojej teorii poznania uczynił pierwszy krok w kierunku spirytualistycznej metafizyki. I nie jest ważne, czy pojęcie Boga jest dla Berkeleya czymś pierwszym subiektywnie, co założył on przed zbudowaniem swojej teorii (tak np. sądzi A. A. Luce), czy też przyjęte zostało dopiero później, dla ratowania się przed solipsyzmem. Istotny jest fakt, że bez założenia istnienia innych duchów Berkeley nie miałby możliwości cofnięcia się przed solipsyzmem.

Tezę, że postrzegamy tylko swe własne idee, musiał Berkeley, jak widzieliśmy, uzupełnić twierdzeniem, iż poza ideami nic innego nie istnieje, co mogłoby być pierwowzorami idei. I wygłasza on takie twierdzenie. Jednak rozumowanie, które ma je podtrzymać, nie jest poprawne i zawiera przesłanki nie uzasadnione a nawet wątpliwe. Ale nawet gdyby się uznało przesłanki tego rozumowania za prawdziwe, to mimo tego nie wynikałby z nich wniosek, że poza ideami nic innego nie istnieje. Wynikałoby z nich co najwyżej tyle, że nie ma rzeczy różnych od idei, a zarazem podobnych do idei. Jednak niektóre przesłanki rozumowania Berkeleya są nieuzasadnione. Założeniem twierdzenia, że jeśli pierwowzory idei są postrzegane, to same są ideami, jest twierdzenie, iż wszystko co jest postrzegane, jest ideą. A to ostatnie twierdzenie jest wynikiem nieuprawnionego odwrócenia prawdziwego zdania ogólnotwierdzącego: wszystko co jest ideą, musi być postrzegane. Twierdzenie Berkeleya, że do idei tylko idea może być podobna, nie jest niczym uzasadnione, a nadto wydaje się fałszywe.

Konsekwencje, do jakich prowadzi skrajny sensualizm, są, jak widzimy, bardzo dziwne, a przede wszystkim sprzeczne z religią chrześcijańską. Ten jeden powód byłby wystarczający, by zmusić Berkeleya do odsuwania ich od siebie. Twierdzi więc, że świat składa się z wielu duchów skończo-

[34] G. Berkeley, *The Works*, vol. II, sect. 148.

[35] Por. J. Łoszczyński, *Teoria świata w ujęciu Hansa Corneliusa*, Kraków 1949, odbitka z „Kwartalnika Filozoficznego", XVIII, z. 3-4, s. 182.

nych – substancji duchowych, przeżywających swoje wrażenia. Ich „esse est percipere". Jest to swoisty kolektywny solipsyzm, w obrębie którego nie ma miejsca na materię. W swoim *Dzienniku* Berkeley nie wprowadził jeszcze rozróżnienia na dusze i ich wrażenia. Zrobił to dopiero w *Traktacie*, w którym w sposób wyraźny mówi o ideach i duchach, traktując je jako zupełnie różne byty. Idee nie są duchami (substancjami duchowymi) ani stanami czy cechami substancji. Są czymś, co „ucieleśnia się" w duszy, dusza zaś jest „nosicielem" idei. Dusza i idee to istności różniące się pod względem jakościowym oraz pod względem sposobu istnienia. Istnienie pierwszych to percipere, istnienie drugich – percipi. Dusza, jak się okazuje, jest u Berkeleya czymś na podobieństwo „substratu", podtrzymującego idee czy też wrażenia. Oznacza to, że chociaż Berkeley krytykować będzie pojęcie substancji materialnej, przyjmuje on istnienie substancji duchowej. To co odejmuje substancji w teorii poznania, oddaje jej z powrotem w swej metafizyce: w miejsce fenomenu i substancji materialnej stawia fenomen i substancję duchową.

IV. Immaterializm Berkeleya

Aby móc utożsamić cechy przedmiotów zewnętrznych z wrażeniami zmysłowymi, Berkeley postanowił „unicestwić" substancję materialną. Jego krytyka pojęcia materii była kontynuacją krytyki prowadzonej wcześniej przez Locke'a. Jeżeli jednak Locke przeczył możliwości poznania substancji materialnej, lecz nie przeczył jej istnieniu, to Berkeley zaprzeczył możliwości istnienia substancji materialnej, rozumianej jako podmiot (substrat) cech. Gdyby jednak przez termin „substancja" rozumieć przedmiot indywidualny, wtedy Berkeley – podobnie zresztą jak Locke – nie zaprzecza wcale istnieniu substancji, ponieważ rzeczy jednostkowe, pojęte jako współwystępowanie pewnych idei prostych, są dla niego najpewniejszymi bytami. Pojęcie materii, zdaniem Berkeleya jest fundamentem, na którym zbudowano wszystkie systemy ateistyczne, utożsamiane przez niego z materializmem. Substratum materialne to coś, z czym nie wiąże się żaden określony sens. Termin ten pozbawiony jest wszelkiego empirycznego znaczenia, ponieważ w jego zakres nie wchodzą przedmioty postrzegane zmysłowo. Materia to niezrozumiała idea bytu w ogóle (idea of being in general), idea „ze wszystkich najbardziej niezrozumiała"[36]. Termin „materia", podług Berkeleya, albo nie ma żadnej treści, albo ma treść niedorzeczną i nie poddaje się doświadczalnej weryfikacji.

1. Argumenty świadczące o nieistnieniu materii

Przyczyną przeświadczenia, że niezależnie od postrzegania istnieć mogą jakieś rzeczy zmysłowe (przedmioty materialne), jest, zdaniem Berkeleya, doktryna, podług której istnieć mogą, jakbyśmy dziś powiedzieli, niesamodzielne bytowo[37] części całości, w oderwaniu od tej całości.

[36] G. Berkeley, *The Works*, vol. II, sect. 8.

[37] „Seins-selbständig ist eine Gegenständlichkeit, wenn sie zu ihrem Sein das Sein keiner anderen Gegenständlichkeit fordert, welche mit der Einheit eines Ganzen ausmachen würde. Anders gesagt: wenn ihr Sein kein notwendiges Zusammensein mit einer anderen Gegenständlichkeit in der Einheit eines Ganzen ist. Seins-unselbständig dagegen ist

Tymczasem tego rodzaju części całości istnieć nie mogą, nie może więc istnieć jakiś przedmiot zmysłowy, gdy nie jest postrzegany, gdyż rzeczy zmysłowe są niesamodzielne bytowo w stosunku do postrzegającego ducha (ich „esse est percipi"). Z twierdzeń powyższych wynika, zdaniem Berkeleya, że nie ma żadnej substancji materialnej, istniejącej niezależnie od postrzegania.

Zmysłami postrzegamy różne jakości zmysłowe, takie jak barwy, ruch czy kształty. Lecz to, co postrzegamy zmysłami, jest ideą, a przecież idea nie może istnieć w czymś niemyślącym. Wynika stąd, rozumuje Berkeley, że nie ma i być nie może niemyślącej substancji, czyli s u b s t r a t u m idei. Do wniosku tego mógł Berkeley dojść dzięki założeniu, że zarówno tzw. jakości pierwotne, jak i wtórne są tylko wrażeniami zmysłowymi, czyli ideami istniejącymi w duchu. „The sensible qualities – czytamy w *Traktacie* – are colour, figure, motion, smell, taste and such like, that is, the ideas perceived by sense"[38]. A jest tak dlatego, ponieważ jakości pierwotne są tak mocno związane z jakościami wtórnymi, które jak wiadomo istnieją tylko w umyśle, że nawet w myśli nie da się ich od siebie oddzielić. Berkeley opiera się tu na twierdzeniu Locke'a, według którego takie jakości zmysłowe, jak barwa, smak itp. istnieją jedynie w umyśle i nie mają w rzeczach żadnych pierwowzorów. Jeśli więc jakości wtórne są tylko subiektywne, to konsekwentnie trzeba także założyć, że subiektywne są jakości pierwotne. „... extension, figure and motion, abstracted from all other qualities, are inconceivable. Where therefore the other sensible qualities are, there must these be also, to wit, in the mind and no where alse"[39]. Tak ma się sprawa np. z rozciągłością. Jeżeli „wielki" i „mały" są cechami względnymi i zmieniającymi się w zależności od budowy i położenia organów zmysłowych i nie istniejącymi nigdzie poza umysłem, to i rozciągłość nie może istnieć poza umysłem, gdyż nie mogłaby być ani wielka, ani mała. Gdyby ktoś mimo to chciał powiedzieć, że jest to rozciągłość w ogóle, to przyjmowałby, podług Berkeleya, istnienie idei abstrakcyjnych. A idee takie, jak zobaczymy, nie istnieją. Skoro rozciągłość istnieje tylko w umyśle, to tak samo ma się sprawa z masywnością. Ona rownież nie może istnieć w substancji niemyślącej, gdyż nie

eine Gegenständlichkeit, wenn sie ihrem Sein das Zusammensein in der Einheit eines Ganzen mit anderem Gegenständlichkeit fordert" (R. I n g a r d e n , *Bemerkengen...*, s. 166). Berkeley nie posługuje się terminem „niesamodzielność bytowa", kiedy jednak mówi, że wszystkie ciała znajdujące się na ziemi „have not any subsistence without a mind" (G. B e r k e l e y , *The Works*, vol. II, sect. 6), ma bez wątpienia na myśli to, co – używając współczesnej terminologii – nazwalibyśmy niesamodzielnością bytową.

[38] G. B e r k e l e y , *The Works*, vol. II, sect. 7.

[39] Ibid., sect. 10.

można jej zrozumieć bez rozciągłości. Podobnie ma się rzecz z innymi jakościami pierwotnymi.

Jeśli gorąco ognia nie istnieje, jak się przyjmuje, poza umysłem, lecz jest tylko jego doznaniem (to samo ciało dla jednej ręki może być ciepłe, a zimne dla drugiej), to w podobny sposób można argumentować za subiektywnością jakości pierwotnych. Na przykład kształtu. Nie jest on podobizną cech istniejących w materii, gdyż dla tego samego oka może być różny w zależności od położenia oka, tak samo jak i dla różnych oczu z tego samego położenia. Dalej, jeśli słodycz nie istnieje w rzeczy, gdyż bez żadnej zmiany tej rzeczy może przejść w gorycz, to tak samo i ruch nie istnieje poza umysłem, ponieważ ruch bez żadnej zmiany w przedmiocie zewnętrznym może wydawać się powolniejszy, kiedy występuje szybkie następstwo idei w umyśle. Berkeley przyznaje w tym miejscu, że argumenty tego rodzaju świadczą właściwie tylko o tym, iż posługując się zmysłami nie można wiedzieć, jakie są naprawdę jakości w przedmiocie zewnętrznym. Dodaje jednak, że argumenty przytoczone przy rozważaniu rozciągłości czy masywności dowodzą wyraźnie, że żadna jakość nie może istnieć w rzeczy niemyślącej, lub raczej, iż poza umysłem nie mogą istnieć rzeczy niemyślące.

Ktoś może jednak powiedzieć, że chociaż poza umysłem nie ma i być nie może żadnych idei, to jednak istnieć mogą rzeczy, które są „podobiznami" idei. Taka ewentualność nie jest możliwa, ponieważ – jak już wiemy – idea może być podobna tylko do idei i do niczego więcej: „ an idea can be like nothing but an idea; a colour or figure can be like nothing but another colour or figure"[40]. Aby sprawę uczynić bardziej przejrzystą należy zapytać, czy te domniemane rzeczy zewnętrzne dostępne są postrzeżeniu. Odpowiedź twierdząca zmusza nas, podług Berkeleya, do przyznania, że są to idee, ponieważ poza ideami nie postrzegamy niczego innego. Odpowiedź przecząca pozbawiona jest sensu, gdyż np. barwa nie może być podobna do czegoś, co jest niewidzialne, podobnie jak jakość dotykowa nie może być podobna do czegoś, co jest niedotykalne.

Biorąc to wszystko pod uwagę trzeba stwierdzić, że pojęcie materii jako substratu jakości pozbawione jest sensu. Nie wiadomo bowiem, w jakim znaczeniu ma być wzięte twierdzenie, że pewna jakość, np. rozciągłość, to m o d u s (akcydens) materii, która jest jej podłożem. Jeśli się twierdzi, że przez substancję materialną rozumie się ogólną ideę bytu, to przyjmuje się istnienie idei abstrakcyjnej, i to idei najbardziej niezrozumiałej. Nie ma zresztą, zdaniem Berkeleya, potrzeby poszukiwania znaczenia terminu „substratum idei", ponieważ w samym pojęciu takiego substratum

[40] Ibid., sect. 8.

tkwi założenie, że jakości istnieją poza umysłem. A przecież założenie to jest wewnętrznie sprzeczne.

Przypuśćmy jednak na chwilę, że jest możliwe, aby istniały takie substancje, których obrazami są nasze idee. Powstaje wtedy pytanie, w jaki sposób moglibyśmy o tym wiedzieć. Istnieją dwie drogi – albo dzięki zmysłom, albo dzięki rozumowi. Zmysły dostarczają nam wiedzy jedynie o rzeczach, które postrzegane są bezpośrednio, a więc o ideach. Nie informują nas wcale, co przyznają sami „materialiści", że poza umysłem istnieją rzeczy podobne do idei. Zatem rozum jest jedyną drogą, prowadzącą do poznania rzeczy zewnętrznych. Rozum na podstawie idei postrzeganych przez zmysły wnioskuje, że istnieją rzeczy zewnętrzne. Wniosek taki nie jest jednak uprawniony, ponieważ nie ma żadnego koniecznego związku między ciałami a ideami. Sądzi się przecież powszechnie, że nawet wtedy, gdyby na zewnątrz nie istniały żadne ciała podobne do naszych idei, moglibyśmy posiadać owe idee. To powszechne, jak twierdzi Berkeley, przypuszczenie ma swoje źródła w faktach, jakie zdarzają się często w snach, obłędzie i podobnych stanach. W tym miejscu wypada zauważyć, że – pomijając już „nienormalność" stanów, o których mówi Berkeley, idee takie byłyby jedynie „ideami wyobraźni", które – podług samego Berkeleya – są obrazami „idei zmysłowych", a więc nie mogłyby istnieć, gdyby nie istniały ich pierwowzory.

Występując przeciwko pojęciu substancji materialnej Berkeley posługuje się także argumentacją religijną. Pisze, że gdyby nawet możliwe było istnienie takiej substancji, to wtedy należałoby dojść do wniosku, że Bóg stworzył pewne byty zupełnie bez celu. A przecież wniosku takiego nie da się zaakceptować. Konkludując stwierdza: „... if there were external bodies it is impossible we should ever come to know, and if there were not, we might have the very some reasons to think there were that we have now"[41].

Gdyby to wszystko, co zostało powiedziane na temat substancji materialnej było niewystarczające, można by jeszcze, zdaniem Berkeleya, powołać się na różne konsekwencje i trudności płynące z przyjęcia jej istnienia, takie jak np. sceptycyzm czy ateizm. Jest to jednak zbyteczne, ponieważ tam, gdzie coś zostało wykazane w sposób wystarczający a priori, nie są potrzebne argumenty a posteriori. A to, że żadna idea nie może istnieć w czymś niemyślącym, zostało wykazane. Tak więc kiedy się mówi o istnieniu przedmiotów zmysłowych poza umysłem („the absolute existence of sensible objects in themselves, or without the mind"), to słowa te albo nic nie znaczą, albo też zawierają w sobie sprzeczność. Kto chce się o tym przekonać, powinien, radzi Berkeley, skierować uwagę na swe

[41] Ibid., sect. 20.

własne myśli. Lecz skoro substancja materialna istnieć nie może, to musi istnieć jakaś inna substancja, w której mogłyby istnieć idee i która by te idee wytwarzała. Tą substancją jest, jak już wiemy, substancja duchowa. Z chwilą wypowiedzenia tego twierdzenia Berkeley porzuca swoje empirystyczne stanowisko i przechodzi na teren spirytualistycznej metafizyki.

2. Spirytualistyczna metafizyka

Berkeley pojmuje ducha jako zupełne przeciwieństwo idei – jako coś, w czym idee istnieją. Nie jest to stanowisko nowe. Już w IV wieku n. e. ojciec kapadocki Grzegorz Nysseńczyk głosił podobny pogląd utrzymując, że materia nie jest realna, a prawdziwy byt ma naturę wyłącznie idealną. Rzeczy, argumentował Nysseńczyk, składają się z jakości, które są niematerialne, zatem i same rzeczy muszą być niematerialne. Podobny pogląd głosił też w IX wieku J. D. Erjugena.

Jeżeli Locke przeczył możliwości poznania substancji[42], to Berkeley stoi na stanowisku, że substancja duchowa jest nam znana. Nie mamy wprawdzie idei ducha, wszak nie możemy mieć pasywnego obrazu tego, co jest samą czynnością, mamy jednak o nim pojęcie (notion). Berkeley rozróżnia poznanie samego siebie, poznanie innych duchów skończonych oraz poznanie ducha nieskończonego. O moim własnym duchu – sądzi Berkeley – mam wiedzę bezpośrednią, natomiast inne duchy skończone poznaję pośrednio, dzięki ideom jakie w nas wzbudzają oraz dzięki ich działaniom. Idee te są oznakami podobnych do nas duchów skończonych. Naprowadzają nas na myśl, że istnieje podobna do nas, chociaż odrębna od nas zasada myśli i ruchu. Berkeley nie uważa jednak wiedzy o innych duchach skończonych za tak pewną i oczywistą jak wiedza o naszym własnym duchu.

Wiedzę o duchu nieskończonym zdobywamy w taki sam sposób jak wiedzę o duchach skończonych. Istnieje jednak pewna różnica. Polega ona na tym, że podczas gdy oznaką istnienia duchów skończonych jest pewien ograniczony zbiór idei, to „every thing we see, hear, feel or any wise perceive by sense, being a sign or effect of Power of God"[43]. W tym znaczeniu możemy, według Berkeleya, powiedzieć, że istnienie Boga jest dla nas oczywiste. Możemy także powiedzieć, że mamy ideę Boga, jeśli wyraz „idea" weźmiemy w szerokim znaczeniu, mając na uwadze to, że nasza własna dusza stanowi obraz lub podobieństwo Boga, choć jest to

[42] „The idea, then, we have to which we give the general name »substance«, being nothing but the supposed, but unknow, support of these qualities we find existing, which we imagine cannot subsist sine re substante, without something to support substantia" (J. Locke, op. cit., vol. II, 23, 2).

[43] G. Berkeley, *The Works*, vol. II, sect. 148.

obraz bardzo nieadekwatny (extremely inadequate). Tak więc choć ducha nieskończonego nie postrzegamy przez zmysły, to jednak mamy o nim pojęcie, to znaczy znamy go dzięki refleksji i rozumowaniu. Jeżeli jednak zestawimy powyższe twierdzenie Berkeleya z jego tezą, że natura Boga jest niepojęta dla duchów skończonych (dialog III), to nasuwa się pytanie, w jaki sposób człowiek może mieć pojęcie bytu, który jest dla niego niepojęty.

Gdy się weźmie pod uwagę, że natura Boga jest niepojęta, ponieważ Bóg jest bytem transcendentnym i przysługują mu, jak pisze Berkeley, nieograniczone doskonałości, to wtedy staje się zrozumiałe, że krytyka spirytualizmu Berkeleya jest niemożliwa. Ale jest ona również zbyteczna, ponieważ podstawy spirytualizmu Berkeleya mają charakter jawnie dogmatyczny. Zarzut ten powtarza się w większości prac zajmujących się systemem filozoficznym Berkeleya[44]. Może się wydawać, że Berkeley ma prawo przyjmować istnienie Boga dla podtrzymania tezy „esse est percipi", ponieważ przeprowadza on dowód istnienia Boga. Jednak w dowodzie tym posługuje się on tezą „esse est percipi" jako przesłanką prawdziwą, zatem popełnia błąd circulus vitiosus. Jeżeli wypowiadamy tutaj krytyczne uwagi na temat spirytualizmu Berkeleya, to jedynie w tym celu, aby pokazać sprzeczności i niekonsekwencje jego systemu jako całości.

Zmuszony konsekwencją, iż nie można mówić o czymś, czego się nie zna, Berkeley twierdzi, że chociaż nie mamy idei ducha, to jednak mamy o nim wiedzę – mamy mianowicie jego pojęcie. Twierdząc tak staje on w opozycji do swoich wcześniejszych sądów, w myśl których jedynymi przedmiotami poznania są idee. Porzuca swoje skrajnie empirystyczne stanowisko i czyni ustępstwa na rzecz poznania rozumowego. Staje się tutaj widoczne, że teza „esse est percipi", osiągnięta rzekomo na drodze empirycznej analizy ludzkiej świadomości, wspierana jest przez twierdzenie, które na tej drodze nie zostało i nie może być znalezione. Uwidacznia się także i to, że poprzez odrzucenie istnienia substancji materialnej nie uwalniamy się wcale od dualizmu.

Idee, jak już wiemy, są wytworem woli duchów. Tylko duch może być ich przyczyną sprawczą, ponieważ rzecz niemyśląca nie może być przyczyną innej rzeczy niemyślącej (idei). Stosunek między ideami nie jest stosunkiem przyczynowo-skutkowym, lecz stosunkiem znaku do rzeczy oznaczanej. Wynika z tego wszystkiego, że byty rozumne – myślące duchy są przecież bytami rozumnymi – są przyczyną tego wszystkiego co nierozumne.

[44] Por. np. R. Sporbert, *Der Gottesbegriff Lockes und Berkeleys*, vol. III, Leipzig 1910, p. 2. R. Reiniger w swojej pracy *Locke, Berkeley, Hume* (München 1922, s. 123) pisze: „Aus dem erkenntnistheoretischen Idealismus lässt sich diese Annahme [istnienie Boga – J. S.] begründen".

W traktacie *Siris* Berkeley pisał, że poza ludzką duszą nie ma żadnych zdarzeń, a na temat „przyczyn cielesnych" można mówić jedynie w znaczeniu przenośnym. Jeżeli jednak jedyną przyczyną wszystkiego są duchy, to zmuszeni jesteśmy do zastąpienia nauki wiarą. Każde bowiem działanie jakiejkolwiek rzeczy na nas jest – w myśl systemu Berkeleya – działaniem Boga na nasz umysł, a jedyną gwarancją powtarzalności pewnych zjawisk jest fakt, że „Bóg jest dla ludzi dobry i łaskawy". Nie możemy mówić o jakimkolwiek poznawaniu koniecznych i powtarzających się zależności między rzeczami i zjawiskami, ponieważ Bóg jako istota wszechmocna może w każdej chwili zmienić tzw. prawa przyrody. Fakt oczywisty, jak się wydaje, dla każdego, że ludzie żyją na ziemi, ponieważ znajdują na niej odpowiednie dla siebie pożywienie, należałoby odwrócić i powiedzieć, że pożywienie to istnieje właśnie w tym celu, aby ludzie mogli żyć. Podobnie powietrze istnieje w tym celu, aby je wdychano, a nie odwrotnie itd. W ten sposób doszlibyśmy do poglądów głoszonych przez Platona, według którego wszystko w przyrodzie istnieje celowo: rośliny są po to, aby służyć za pokarm, deszcz pada, aby rosły rośliny itp.

3. Klasowa koncepcja przedmiotu

Krytyka pojęcia substancji jako podmiotu (substratu) cech i odrzucenie możliwości jej istnienia było wynikiem przyjęcia przez Berkeleya takiej koncepcji formalnej budowy przedmiotu materialnego, w myśl której jest on tylko prostą sumą elementów (wiązką idei) i niczym więcej. Berkeley pisał: „Take away the sensations of softness, moisture, redness, tartness and you take away the cherry. Since it is not a being distinct from sensations; a cherry, a say is nothing but a congeries of sensible impressions, or ideas perceived by various senses"[45]. Podobnie pisał w art. 99 *Traktatu*: „The objects of sense are nothing but those sensations combined, blended or (if one may be speak) concreted together". Widać tu, że Berkeley powtarza to, co na ten temat mówił Locke. Twierdził on, że przedmiot nie jest niczym więcej, jak tylko „wiązką" idei, czyli jakości zmysłowych. Twierdzenie takie można – opierając się na rozważaniach R. Ingardena w jego *Essentiale Fragen* – interpretować tak, że przedmiot to nic innego jak tylko „klasa" elementow, których rola polega na tym, że przynależą do danej „wiązki". Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób odróżnić można jedną cechę od drugiej. Nie da się tego zrobić na podstawie przynależności do przedmiotu, ponieważ wszystkie cechy danego przedmiotu w jednakowym stopniu są jego cechami (elementami „wiązki").

[45] G. Berkeley, *The Works*, vol. II, p. 249.

Może więc na podstawie własności, jakie ta cecha posiada? Gdybyśmy określonej cesze przypisali jakiekolwiek własności, wtedy cecha taka sama stałaby się przedmiotem w znaczeniu czegoś, co nie jest tylko prostą sumą elementów, a to stałoby w opozycji do twierdzenia Berkeleya, że cechy są czymś prostym. Ponadto wniosek, że pewna cecha, która jest elementem klasy, sama jest klasą, prowadzi do regressus in infinitum. Gdybyśmy powiedzieli, że pewną cechę można odróżnić od innych cech na podstawie roli, jaką pełni ona w układzie (jakie zajmuje miejsce), a więc na podstawie pewnych jej cech względnych, które nie przynależą do niej realiter, wtedy mimo to musielibyśmy się zgodzić, że posiada ona jeszcze jakieś cechy absolutne, ponieważ cechy względne jakiegoś przedmiotu zależą od jego cech absolutnych. I znów powstanie taka sama trudność.

Te sama zarzuty, które wysuwaliśmy przy krytyce cechy, pojętej jako „element" klasy, odnieść można do pojęcia przedmiotu jako klasy elementów. Jeśli mianowicie dany przedmiot jest klasą elementów, to musi on mieć cechy, dzięki którym można go odróżnić od innych klas, zatem staje się przedmiotem w znaczeniu czegoś, co nie jest tylko sumą elementów. Konkluzja taka jest sprzeczna ze stanowiskiem Berkeleya. Gdyby się chciało powiedzieć, że przedmiot („wiązka" idei) jest nową klasą elementów, to znowu stanęlibyśmy przed regressus in infinitum. Wydaje się, że na obronę stanowiska Berkeleya nie można przytaczać argumentów psychologii postaci, tzn. twierdzić, że chociaż rzecz składa się z elementów (idei), to jednak nie jest ich sumą (klasą). Berkeley bowiem wyraźnie mówi, że rzecz nie jest niczym więcej ponad swoje elementy, psychologia postaci twierdzi zaś coś przeciwnego. Traktuje rzecz jako coś, co jest czymś więcej niż sumą elementów składowych, czymś, co się nad tymi elementami „nadbudowuje". Raczej przeciw niż za słusznością stanowiska Berkeleya zdają się świadczyć argumenty psychologii postaci.

Są jeszcze inne względy, które nie pozwalają zaakceptować poglądu głoszącego, że przedmiot jest klasą cech. Gdyby przedmiot miał być tylko klasą cech („wiązką" idei), to cechy te musiałyby mieć coś wspólnego, co decydowałoby o ich przynależności do pewnej klasy. Bycie cechą nie wchodzi w rachubę, gdyż wszystkie w ogóle cechy są cechami. Nie wchodzi również w rachubę to, że pewne cechy są cechami tego właśnie a nie innego przedmiotu, gdyż przedmiot w myśl intencji Berkeleya nie jest niczym różnym od swoich cech, a więc wytłumaczenie powyższe byłoby równoznaczne z twierdzeniem, że o przynależności pewnych cech do określonej klasy decyduje ich przynależność do tej właśnie klasy.

Niezależnie od podniesionych argumentów zauważyć należy co następuje. Gdyby rzecz była tylko sumą („wiązką") idei, to wobec faktu, że idee można postrzegać jedynie za pomocą zmysłów oraz tego, że za pomocą

zmysłów daną rzecz można postrzegać jedynie „z zewnątrz", rzecz pojęta jako wiązka idei byłaby tylko „cząsteczką nicości, zamkniętą w nieskończenie cienkiej otoczce bytu"[46]. A przecież nikt nie uważa postrzeganych przez siebie rzeczy za takie „cząsteczki nicości".

4. Skrajny nominalizm

Ponieważ jedną z przyczyn przyjmowania przedmiotów zmysłowych, niezależnych w swym istnieniu od tego, że są postrzegane, jest doktryna zakładająca istnienie idei abstrakcyjnych, i ponieważ pojęcie materii czy też substancji jest taką właśnie ideą, przedstawiony pogląd na istnienie „rzeczy niemyślących" łatwiej będzie, podług Berkeleya, zrozumieć gdy się wykaże fałszywość owej doktryny. Krytyka pojęć abstrakcyjnych, jaką przeprowadza Berkeley, związana jest u niego dość ściśle z krytyką myślenia abstrakcyjnego w ogóle i samego języka jako środka komunikacji. Powtarza on niektóre argumenty, jakie F. Bacon podnosił w związku z tzw. idolami rynku, ale wyciąga z nich zupełnie odmienne wnioski. Jest oczywiste, że język zawiera wiele takich wyrażeń, które nie mają jasnego i ścisłego znaczenia. Słowa takie zaciemniają często wiele spraw i nie pomagają zbliżyć się do prawdy. Jeżeli jednak Bacon winił za taki stan rzeczy scholastykę, to Berkeley utrzymuje, że winić za to należy myślenie abstrakcyjne.

Berkeley jest zdania, że umysł ludzki nie jest zdolny do tworzenia abstrakcyjnych idei i pojęć (abstract ideas or notions of things). Odrzuca nie tylko obiektywne istnienie jakości pierwotnych i wtórnych oraz istnienie substancji materialnej, lecz także możliwość myślenia o niej. Inaczej mówiąc, stoi na stanowisku, że nie tylko przedmioty ogólne nie istnieją, ale że nie istnieją również pojęcia ogólne. Przyjmuje więc pogląd Hobbesa na temat tzw. idei abstrakcyjnych, uważając, że każda idea jest jednostkowa.

Choć się powszechnie przyjmuje, że jakości nie mogą istnieć osobno, w oderwaniu od wszystkich innych, lecz że są one w tym samym przedmiocie zespolone ze sobą, to jednak niektórzy ludzie, twierdzi Berkeley, utrzymują, iż umysł zdolny jest rozważać te jakości każdą z osobna, a więc w oderwaniu od innych. Tak na przykład utrzymuje się, że umysł może utworzyć sobie ideę barwy w odłączeniu od rozciągłości pomimo tego, że żadna barwa nie istnieje bez rozciągłości[47]. Uważa się

[46] J. Leszczyński, op. cit., s. 177.

[47] „Not that it is possible for colour or motion to exist without extension: but only that the mind can frame to it self by abstraction the of colour exlusive of extension" (G. Berkeley, *The Works, Introduction*, sect. 7)

także, że umysł może utworzyć abstrakcyjną ideę barwy, kiedy od barw postrzeganych przez zmysły odrzuci to, czym owe barwy różnią się między sobą, a więc ich cechy indywidualne, a zachowa jedynie to, co wszystkim barwom jest wspólne. Taka abstrakcyjna idea barwy nie jest ani czerwona, ani biała, ani nie posiada żadnej innej konkretnej jakości barwnej. W podobny sposób umysł ludzki może, według tego błędnego mniemania, tworzyć również abstrakcyjną ideę rozciągłości, ruchu itd. Umysł może, jak sądzą niektórzy, tworzyć także abstrakcyjne idee bytów bardziej złożonych, zawierających kilka jakości współistniejących. „And as the mind frames to is self abstract ideas of qualities or modes, so does it, by the same precision or mental separation, attain abstract ideas of the more compounded beings, which include several coexistent qualities"[48]. W taki właśnie sposób umysł zdobywa abstrakcyjną ideę człowieka. W idei tej zawarta jest wprawdzie barwa, gdyż każdy człowiek posiada jakąś barwę, ale nie jest to ani barwa biała, ani czarna, ani też żadna inna, ponieważ nie ma takiej barwy, w której uczestniczyliby wszyscy ludzie (partake). W podobny sposób umysł może, jak się niektórym ludziom wydaje, tworzyć abstrakcyjną ideę zwierzęcia, zachowując tylko to, co jest wspólne wszystkim zwierzętom, a pomijając to, co jest właściwe jedynie poszczególnym gatunkom. Taka abstrakcyjna idea zwierzęcia składa się z ciała, życia, zmysłów i ruchu samoczynnego.

Berkeley jest zdania, że człowiek jest zdolny do abstrahowania w takim tylko znaczeniu, iż może rozważać części czy jakości łączące się w jednym przedmiocie z innymi, lecz mogące w rzeczywistości istnieć oddzielnie. Może, na przykład, rozważać nos, oko czy rękę każde z osobna, wyabstrahowane, czyli wyodrębnione od reszty, musi to być jednak ręka o określonej barwie czy długości. Krótko mówiąc, mogę wyobrażać sobie czy przedstawiać idee tych rzeczy, które uprzednio postrzegałem. Mogę te idee składać i oddzielać na różne sposoby, ale w żaden sposób nie mogę wyobrazić sobie (conceive) takiej idei abstrakcyjnej, o jakiej wyżej była mowa. Nie mogę, na przykład, utworzyć abstrakcyjnej idei ruchu odrębnego od poruszającego się ciała i nie będącego ani szybkim, ani powolnym oraz nie przebiegającego ani po linii krzywej, ani prostej. Dotyczy to wszystkich w ogóle abstrakcyjnych idei ogólnych, ponieważ człowiek nie jest w stanie odrywać w myśli lub wyobrażać sobie oddzielnie takiej jakości, która oddzielnie nie może istnieć.

Argumenty Berkeleya skierowane były głównie przeciwko stanowisku Locke'a, gdyż jego uważał za głównego wyznawcę zwalczanego poglądu. Argumenty te nie są jednak trafne, ponieważ sam termin i d e a ma u Berkeleya węższy niż u Locke'a zakres. Posługując się pojęciem „trój-

[48] G. Berkeley, *The Works*, vol. II, sect. 9.

kąta" Berkeley przedstawia sprawę w taki sposób, jak gdyby według Locke'a pojęcia ogólne powstawały przez bezpośrednie łączenie ze sobą wszystkich idei prostych, tzn. przez łączenie ze sobą wszystkich cech pojedynczych przedmiotów wchodzących w zakres danego pojęcia ogólnego. Proces powstawania pojęć ogólnych jest przez niego utożsamiany z procesem tworzenia wyobrażeń ogólnych (przedstawień naocznych). Pojęcia ogólne, zdaniem Berkeleya, nie są możliwe, gdyż musiałyby zawierać w sobie jednocześnie wszystkie cechy wchodzących w ich skład pojęć jednostkowych, a więc również takie cechy, które nawzajem się wykluczają. W istocie nie mówi on jednak o pojęciach ogólnych, lecz o konkretnych zmysłowych przedstawieniach przedmiotów „reprezentujących" każdy dowolny element określonej klasy przedmiotów. I na tym właśnie polega istota jego skrajnego nominalizmu, skierowanego głównie przeciwko tym pojęciom, które funkcjonują w obrębie filozofii materialistycznej.

Przyczyną przyjmowania istnienia idei abstrakcyjnych, jak utrzymuje Berkeley, jest język. Rozważając ogólność słów sądzi się mianowicie, że polega ona na byciu znakami idei ogólnych. Chodzi tu o stanowisko Locke'a, który pisał: „Words become general by being made the signs of general ideas"[49]. Tymczasem, powiada Berkeley, ogólność słowa nie polega na byciu znakiem jakiejś abstrakcyjnej idei ogólnej. Ogólność nazwy polega na tym, że staje się ona z n a k i e m poszczególnych idei szczegółowych. Podobnie ma się sprawa z ogólnością idei. Staje się ona ogólna przez to, że reprezentuje wszelkie inne idee szczegółowe (jednostkowe) tego samego rodzaju lub też zamiast nich występuje[50]. Jeśli się więc mówi, że wszelka wiedza zawarta jest w pojęciach ogólnych, to nie należy tego rozumieć w ten sposób, iż odnosi się ona do jakiejś absolutnej natury rzeczy. Powszechność pewnej idei polega na jej s t o s u n k u do jednostek, które oznacza bądź reprezentuje. Tylko w takim znaczeniu można mówić o powszechności rzeczy, nazw czy pojęć, które – jeśli idzie o ich naturę – zawsze są jednostkowe. Kiedy na przykład udowadnia się jakieś twierdzenie odnoszące się do trójkąta, to nie dotyczy ono jakiejś ogólnej, sprzecznej idei trójkąta, lecz dotyczy wszystkich możliwych trójkątów – i tylko w tym znaczeniu trójkąt, który się rozważa przy dowodzie, jest powszechny. Choć przy przeprowadzaniu dowodu ideą, którą się ma na myśli jest idea konkretnego trójkąta o bokach określonej długości, to twierdzenie owo odnoszące się do w s z y s t k i c h trójkątów, jest prawdziwe, ponieważ długość boków (podobnie jak i inne przypadko-

[49] J. Locke, op. cit., vol. III, 3, 6.

[50] „An idea which considered in it self is particular, becomes general, by being made to represent or stand for all other particular ideas of some sort." (G. Berkeley, *The Works*, vol. II, sect. 12).

we własności) nie jest brana pod uwagę przy dowodzie (chociaż wykres, którym posługujemy się przy dowodzie zawiera wszystkie tego rodzaju szczegółowe elementy). Konkludując Berkeley stwierdza, że ogólność idei nie polega na tym, jak sądził Locke, iż abstrahuje się w niej od okoliczności miejsca i czasu[51], lecz na tym, że reprezentuje ona inne idee jednostkowe danej grupy przedmiotów. Zgodnie z tą konkluzją poznanie tego, co ogólne to po prostu spostrzeganie przy pomocy zmysłów i wyobrażanie sobie tego, co jednostkowe. Proces myślenia przy pomocy pojęć nie może być, rzecz jasna, całkowicie odizolowany od wyobrażeń i obrazów zmysłowych, jednak fakt ten jest przez Berkeleya w sposób bezpodstawny absolutyzowany i ta właśnie absolutyzacja doprowadza go w teorii poznania do koncepcji „reprezentacji", którą można utożsamić ze skrajnym nominalizmem. W ramach systemu filozoficznego Berkeleya pogląd ten był nie tylko negacją obiektywnej treści pojęcia „materii" czy „substancji", którego przy tak rozumianym procesie abstrakcji rzeczywiście nie da się utrzymać. Pogląd ten jest także próbą sprowadzenia procesu poznawczego do poznania zmysłowego.

Twierdzenie Berkeleya o nieistnieniu idei abstrakcyjnych służy jako argument, że rzeczy nie spostrzegane nie istnieją. To ostatnie zaś twierdzenie jest, jego zdaniem, pośrednim dowodem prawdziwości tezy „esse est percipi". Poza twierdzeniem o nieistnieniu idei abstrakcyjnych Berkeley zakłada w swej argumentacji, że przedmioty poznania są niesamodzielnymi częściami pewnej całości. To ostatnie twierdzenie nie jest jednak niczym uzasadnione, przez co autor *Dialogów* popełnia błąd petitio principii. Gdybyśmy chcieli uzasadnić je przy pomocy tezy „esse est percipi", to popełnilibyśmy błąd koła.

Negując istnienie idei abstrakcyjnych Berkeley pośrednio neguje fakt istnienia nauki, ponieważ nauka właśnie dzięki możliwości abstrahowania wychodzi poza granice tego wszystkiego, do czego dochodzimy na drodze poznania zmysłowego. Mówi nie tylko o tym, o czym informuje nas świadectwo zmysłów, lecz także o tym, co jest dostępne jedynie pośrednio, a więc o relacjach między zjawiskami czy też o prawidłowościach ich występowania, które nie są dostępne zmysłowej percepcji. Mówi zatem o czymś, co może być uchwycone jedynie za pomocą pojęć oderwanych.

Mimo głoszenia skrajnego nominalizmu, zaprzeczającego zdolności tworzenia pojęć abstrakcyjnych przez umysł ludzki, Berkeley sam zakłada istnienie takich pojęć w umyśle. Twierdzi, na przykład, że chociaż nie mamy idei stosunku, to jednak mamy wiedzę o stosunkach, ponieważ

[51] Dla Locke'a idee stawały się ogólne „by separating from them the circumstances of time, and place, and any other ideas that may determine them to this or that particular existence" (J. **Locke**, op. cit., vol. III, 3, 6).

mamy ich pojęcie[52]. Zaprzecza w ten sposób swemu skrajnie sensualistycznemu stanowisku, według którego wiedza nasza ograniczona jest jedynie do idei. Przyznanie, że posiadamy wiedzę (pojęcie) o czymś, co nie może być postrzegane przez zmysły, jest zresztą prostą konsekwencją założenia istnienia Boga. Choć bowiem z posiadania pojęcia czegoś nie wynika istnienie tego czegoś, to jednak założenie, że coś istnieje, zmusza nas do przyznania, że posiadamy o tym czymś jakąś wiedzę (pojęcie). A wiedza o Bogu nie może polegać na posiadaniu idei Boga, Bóg bowiem jest duchem, a więc bytem czynnym. I Berkeley musiał przyznać, że posiadamy pojęcie Boga. Jednak sposób, w jaki – jego zdaniem – dochodzimy do tego pojęcia, świadczy wyraźnie, że pojęcie Boga jest właśnie taką ideą abstrakcyjną, której istnieniu stara się zaprzeczyć. Pogląd Berkeleya na tę kwestię podobny jest do stanowiska Locke'a[53]. Takie usuwanie czy potęgowanie niedoskonałości czy sił naszej duszy (w terminologii Tomasza z Akwinu „eminencja", czyli mnożenie do nieskończoności własności istot skończonych) nie jest niczym innym jak właśnie abstrahowaniem. Pojęcie ducha nieskończonego, jakie zdobywamy na tej drodze jest pojęciem bytu, który posiada doskonałości nieograniczone i moc nieskończoną, a więc jest to – zgodnie z teorią Berkeleya – pojęcie naszej duszy **pozbawionej** niedoskonałości i ograniczeń. Innymi słowy, jest to taka właśnie idea abstrakcyjna, której istnieniu Berkeley przeczy w swej polemice z Lockiem. To samo dotyczy również sił (powers) człowieka. Nieograniczona moc ducha nieskończonego jest mocą ducha skończonego pozbawioną granic, a więc ideą abstrakcyjną. Podobnie ma się sprawa z pojęciem ducha nieskończonego jako przyczyny idei zmysłowych. W doświadczeniu mamy do czynienia jedynie z „ideami zmysłowymi" oraz z ich wzajemnym oddziaływaniem na siebie. Pojęcie ducha-przyczyny jest pojęciem przyczyny abstrakcyjnej, tzn. oderwanej od doświadczenia zmysłowego; duch-przyczyna jest przyczyną pomyślaną jako coś **różnego** od przyczyn naturalnych. Jak z tego widać, pojęcie Boga na gruncie systemu Berkeleya jest pojęciem wyabstrahowanym z tego, co jest nam dostępne w doświadczeniu zmysłowym i skonstruowanym z momentów abstrakcyjnych.

[52] „... all relations including an act of the mind, we cannot so properly said to have an idea, but rather a notion of the relations or habitudes between things" (G. **Berkeley**, *The Works*, vol. II, sect. 142). Podobnie wyraża się Berkeley w dodanym w II wydaniu końcu artykułu 89 *Traktatu*. Mówi on tam i o tym, że stosunków nie postrzegamy za pomocą zmysłów.

[53] Według Locke'a do idei Boga dochodzimy „by enlarging those simple ideas we have taken from the operations of own mind by reflection, or by our senses from exterior things, so that vastness to which infinity can extend them" (J. **Locke**, op. cit., vol. II, 23, 34). Berkeley natomiast pisze co następuje: „For all the notion I have of God, is obtained by reflecting on my own soul heightening its power, and removing its imperfections" (G. **Berkeley**, *The Works*, vol. II, p. 231 132).

Podobnie wygląda sprawa z pojęciem woli ducha nieskończonego. Jest to pojęcie woli ducha skończonego, oddzielonej (wyabstrahowanej) od człowieka. Ale nasza wola nie może istnieć bez nas, to znaczy, że jesteśmy zdolni do oddzielenia w myśli takich rzeczy, które realnie nie mogą istnieć w takim oddzieleniu. A więc jesteśmy zdolni do tworzenia pojęć abstrakcyjnych. Według Berkeleya – jak mamy prawo sądzić na podstawie cytowanego fragmentu – wszystkie cechy Boga, o którym mamy pojęcie, są cechami człowieka, oderwanymi od człowieka. Są więc ideami abstrakcyjnymi, gdyż nie mogą istnieć poza nami i bez nas. Te zaś cechy, które nie są cechami człowieka, zostały wyabstrahowane z przyrody. Pojęcie cech boskich jest pojęciem cech ludzkich, wyabstrahowanym od człowieka, uprzedmiotowionych i pomyślanych jako coś, co istnieje poza człowiekiem – a przy tym spotęgowanych do nieskończoności. Pojęcie Boga albo pojęcie ducha nieskończonego jest w systemie Berkeleya pojęciem woli ludzkiej i rozumu ludzkiego wziętych in abstracto. Bóg Berkeleya nie jest Chrystusem, lecz Bogiem metafizycznym, niedostępnym zmysłowemu spostrzeżeniu, gdyż tylko taki Bóg – Bóg-Ojciec nie ma przyczyny poza sobą i pochodzi z siebie samego, a se (jest bytem nie stworzonym), Bóg-Syn natomiast, jeśli użyć dystynkcji scholastycznych, pochodzi z przyczyny, ab alio (jest bytem stworzonym).

Jak widać z powyższego, Berkeley zaprzecza tu głoszonemu we wstępie *Traktatu* skrajnemu nominalizmowi, zgodnie z którym nie jesteśmy zdolni do tworzenia pojęć ogólnych na drodze abstrahowania ani też do pomyślenia czegoś w takim oddzieleniu, w jakim ono nie istnieje realnie. Ideą abstrakcyjną jest u Berkeleya pojęcie ducha nieskończonego oraz pojęcie ducha skończonego. Pojęcie ducha skończonego jest pojęciem bytu istniejącego w takiej izolacji, w jakiej nie może on istnieć realnie. Jest to pojęcie ducha oderwanego od ciała, a więc takiego, który – o ile my o tym wiemy – nie może istnieć w takiej izolacji. Właśnie dlatego, że „duch skończony" jest u Berkeleya człowiekiem abstrakcyjnym, może on powiedzieć, że „jemy i odziewamy się ideami".

IV. Domniemany realizm Berkeleya

Berkeley utrzymywał, że jego filozofia w niczym nie odbiega od tzw. „zdrowego rozsądku" i pozostaje w całkowitej zgodzie z realizmem. „Zgodnie z moimi zasadami – pisał – istnieje realność, istnieją rzeczy i rerum natura"[54]. Twierdził, że neguje nie tyle istnienie substancji materialnej, ile filozoficzny sens słowa „substancja" czy „materia", natomiast nie jest przeciwny używaniu tych terminów w języku potocznym. Sugerował w ten sposób, że teoria filozoficzna może być rozpatrywana w oderwaniu od praktyki życiowej, że w życiu codziennym ludzie mogą wyznawać materialistyczne przesądy, natomiast na płaszczyźnie filozoficznej należy je zdecydowanie odrzucić. Tak więc Berkeley „pozwala" nam w codziennym życiu mówić o tym, że wokół nas istnieją „rzeczy", a nawet używać słowa „materia", lecz jednocześnie zwraca uwagę, że będzie to pożałowania godne ustępstwo na rzecz poglądów wyznawanych przez „tłum", przy którym jak gdyby zapominamy, że „materia" to tylko puste słowo, a „rzecz" to jedynie kompleks wrażeń. Rzecz jednak w tym, że stanowisko „zdrowego rozsądku" nie jest wcale poglądem ludzi nie rozumiejących problemów filozoficznych – owszem, jest to stanowisko nie różniące się w swojej istocie od jednoznacznie materialistycznej filozofii. „Naiwny realizm" każdego normalnego człowieka sprowadza się do przekonania, że świat zewnętrzny i przedmioty materialne istnieją niezależnie od naszych wrażeń i od naszej świadomości, Berkeley tymczasem wielokrotnie zaprzecza w swoim systemie tym przekonaniom.

Jednak nie tylko Berkeley, lecz także wielu interpretatorów jego filozofii usiłuje wykazać, że jest to pogląd realistyczny, przeciwny idealizmowi subiektywnemu. Poparcia takiemu stanowisku udzielają m.in. wydawcy jego dzieł – A. A. Luce i T. E. Jessop. Według Luce'a poglądy Berkeleya pozostają w całkowitej zgodzie z realizmem filozoficznym[55]. Wielu ludzi nie mogło tego zrozumieć przed opublikowaniem przez niego

---

[54] G. Berkeley, *The Works*, vol. I, p. 38.

[55] Por. np.: A. A. Luce, *Berkeley's immaterialism*, London 1945, *Preface*, vol. IV, oraz *R. I. Mistaken interpretations*.

nowych pism oraz kazań. Trzeba jednak powiedzieć, że żadne pisma Berkeleya opublikowane po *Traktacie*, a w szczególności kazania, nie wnoszą do jego filozofii niczego nowego, co zmuszałoby nas do traktowania jej jako poglądu realistycznego. Luce utrzymuje, że stanowisko Berkeleya jest poglądem realistycznym, ponieważ nie przeczy on nigdzie istnieniu przedmiotów zmysłowych. I jest to prawdą. Berkeley wielokrotnie powtarza, że przedmioty zmysłowe są najpewniejszymi z rzeczy. Dodaje przy tym, że jego twierdzenia niczego nie zmieniają w naturalnym poglądzie na świat. Nie to jednak jest ważne, czy dwóch ludzi posługuje się w dyskusji tym samym terminem. Istotne jest to, czy obaj używają tego terminu w tym samym znaczeniu. Stwierdzając, że „przedmioty zmysłowe" istnieją, choćby ten czy ów duch skończony nie postrzegał ich wcale, Berkeley rzeczywiście stwierdza realność rzeczy. Lecz natychmiast temu zaprzecza dodając, że istnieją one tylko dlatego, p o n i e w a ż postrzega je duch nieskończony. A dodatek ten świadczy niezbicie o tym, że przez „przedmioty zmysłowe" rozumie on idee czy też „zespoły idei", a więc takie przedmioty, które nie mogą istnieć poza umysłem.

Również w Polsce pojawiały się takie publikacje, których autorzy optowali za realistyczną interpretacją filozofii Berkeleya. Na przykład Stefan Sarnowski pisał, że Berkeley „zdecydowanie przeciwstawia się sceptycyzmowi co do realnego istnienia rzeczy", że według Berkeleya „wszystkie rzeczy istnieją w Bogu i dzięki temu, że jest on istotą absolutną mają zapewnione realne istnienie"[56]. „Wyraźne akcenty realistyczne" znaleźć też można, podług Sarnowskiego, w traktacie *Siris*. Sarnowski, który idealizmowi nieustannie przeciwstawia realizm, a materializmowi – spirytualizm, postępuje zgodnie z polską tradycją filozoficzną. Nie wyjaśnia on jednak znaczenia „realizmu", a jest to przecież wyjątkowo wieloznaczne pojęcie. Nieco dalej sam mimo woli przyznaje, że „niezbyt jasne jest znaczenie opozycji »idealizm – realizm«. Opozycja ta niezbyt adekwatnie ujmuje treści składające się na poglądy filozoficzne Berkeleya"[57]. Żeby sprawę uczynić jeszcze bardziej mętną, sugeruje, że materializm to twierdzenie o istnieniu materii, chociaż problemu takiego na gruncie materializmu w ogóle nie ma. W dodatku zupełnie „nie zauważa" opozycji „idealizm–materializm" jako podstawowego zagadnienia filozoficznego.

Na gruncie materializmu nie ma problemu istnienia lub nieistnienia materii, ponieważ istnienie świata nie może w ogóle być przedmiotem dyskusji filozoficznej. Istnienie świata jest faktem, a bez „matki Ziemi", jak mówił Husserl, nie jest możliwa żadna dyskusja filozoficzna. Istnienie

[56] S. Sarnowski, *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm*, Warszawa 1988, s. 31.

[57] Ibid., s. 57.

świata nie może być kwestionowane, jeżeli chcemy pozostawać w granicach rozumnej teorii i posługiwać się myśleniem. Materialiści filozoficzni nie stawiają w ogóle pytania o to, czy świat (materia) i s t n i e j e, lecz tylko pytanie o naturę świata. Uznanie istnienia pewnej rzeczywistości właściwie o niczym jeszcze nie świadczy, jeśli nie mamy odpowiedzi na pytanie, c o mianowicie istnieje i w jakim sensie. Jak pisze A. S. Bogomołow, „spór rozpala się nie z powodu istnienia – każdy z filozofów przyznaje, że coś istnieje, choćby tylko s o l u s i p s e, jedno Ja. Rozwija się on w związku z pytaniem, jak rozumieć istnienie, czym ono jest w swej istocie"[58]. Na przykład według Ingardena, który wyróżnia wiele tzw. sposobów istnienia, przedmioty „realne" (istniejące w czasie) to tylko jeden z rodzajów przedmiotów transcendentnych w stosunku do świadomości (inne rodzaje tych przedmiotów to przedmioty idealne – s p e c i e s, a więc przedmioty pozaczasowe, np. idee, wytwory kultury, wartości etyczne czy estetyczne oraz tzw. czyste fikcje). Aby przedmioty te zobaczyć, trzeba, podług Ingardena, przezwyciężyć do końca „sensualistyczny przesąd". Okazuje się tutaj, że pewne formy „realizmu" wcale nie uwalniają nas od idealizmu, gdyż „wprowadzenie jakiegokolwiek pojęcia istnienia, niezależnego od przyrodniczego pojęcia istnienia, prowadzi ostatecznie do platonizmu, czyli idealizmu obiektywnego"[59]. Jak widać z tego wszystkiego, różnica między materializmem a realizmem nie polega na tym, że jeden uznaje, a drugi nie uznaje pewnej obiektywnej rzeczywistości, niezależnej od ludzkiego rozumu. Różnica polega na tym, że materializm – w przeciwieństwie do realizmu – uznaje tezę, iż jedność świata polega na jego materialności.

Czy wobec powyższego stanowisko filozoficzne Berkeleya można interpretować jako realizm? Realność rzeczy to dla niego większa siła, większe uporządkowanie i większa wyraźność postrzeganych idei – a nie ich samodzielne i niezależne od umysłu istnienie. Luce przyznaje, iż Berkeley „... tells us that r e a l i t y, is what God made"[60] i sam stwierdza, że takie rozumienie terminu „realność" odbiega od powszechnie przyjętego. I tak jest rzeczywiście. Jeśli przez naturę rozumiemy dzieła Boga i jeśli dziełami tymi są idee, to natura nie może istnieć poza wszelkim umysłem.

[58] A. S. Bogomołow, *Fiłosofskij riealizm w XX wiekie (3). Matierializm i riealizm*, „Wiestnik Moskowskogo Uniwiersitieta" 1971, nr 6, s. 63.

[59] R. S. Ingarden, *Marksistowska metodologia w naukach matematyczno-przyrodniczych*, „Człowiek i Światopogląd" 1977, nr 1, s. 13–14. W podobny sposób stawia sprawę A. S. Bogomołow. Pisze on: „Kogda riealnoje i idiealnoje wystupajut kak »sposoby bytja«, priczom w suszcznost' riealnogo bytja wchodit struktura idiealnogo, a tiem samym jego riealizacyja, rawnosilnost' riealnogo i idiealnogo, ich wzaimnaja »indiffierientnost'« priewraszczajetsja w prioritiet idiealnogo pioried riealnym" (A. S. Bogomołow, op. cit.).

[60] A. A. Luce, op. cit., p. 104.

Stanowisko Berkeleya różni się od poglądu zdroworozsądkowego tym przede wszystkim, że „rzeczy" nie są przez niego traktowane jako niesamodzielne bytowo. A także tym, że na miejsce przyczyny naturalnej wprowadza on przyczynę duchową. Realizm Berkeleya jest zatem realizmem iluzorycznym, a termin „rzecz realna" używany jest przez niego w innym znaczeniu, niż to jest przyjęte w zwyczaju językowym, choć sam stwierdzał, że postępowanie takie jest nierozsądne[61]. Stanowisko Berkeleya byłoby zgodne z realizmem tylko wtedy, gdyby słowa „na zewnątrz umysłu" znaczyły w jego tekstach, że coś może istnieć poza w s z e l k i m umysłem. Tak jednak nie jest. Słowa te znaczą tylko tyle, że to coś istnieje w innym umyśle. Właśnie dlatego używa Berkeley terminu „idea", a nie „rzecz", ponieważ chce podkreślić, że przedmiot postrzegany przez zmysły n i e m o ż e istnieć poza umysłem, bo między jego istnieniem a percypowaniem zachodzi związek konieczny. „Rzecz" po odjęciu od niej jakości staje się niczym, natomiast jakości nie mogą istnieć inaczej, jak tylko w umyśle. Wynika z tego, że i „rzecz" nie może istnieć poza umysłem. W zestawieniu z powyższymi stwierdzeniami fałszywym wydaje się być stanowisko Elzenberga, który uważa, że powtarzającego się wielokrotnie u Berkeleya zwrotu „in mind" nie należy rozumieć dosłownie[62]. Jeśli utożsami się cechę rzeczy z wrażeniem zmysłowym – a widzieliśmy, że Berkeley tak właśnie postępuje – to nie ma możliwości przyjęcia istnienia przedmiotu transcendentnego. Charakter „przedmiotów zmysłowych" Berkeleya jest tego rodzaju, że między nimi a postrzegającym je duchem nie zachodzi – jeśli użyć terminologii Ingardena – stosunek radykalnej transcendencji[63]. Jeśli nie ma postrzegania, to nie ma także przedmiotu zmysłowego, ponieważ jego „esse est percipi". Natomiast w myśl realizmu stosunek tego rodzaju zachodzi, ponieważ przedmiot postrzegany nie tylko nie jest uzależniony w swym istnieniu od aktu postrzegania, ale również nie zmienia się pod żadnym względem na skutek jego zachodzenia. „Przedmioty zmysłowe" Berkeleya ze swej natury są czymś imma-

[61] G. B e r k e l e y , *The Works*, vol. II, p. 216. W jednym miejscu *Traktatu* (art. 4) używa on jednak terminu „realny" w znaczeniu czegoś, co jest samodzielne bytowo w stosunku do postrzegania: „It is indeed an opinion strangly prevailing amongst men, that houses, mountains, rivers, and in a word all sensible objects have an existence natural or real, distinct from their being perceived by the understanding".

[62] Por. H. E l z e n b e r g , *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*, [w:] *Szkice filozoficzne w darze R. Ingardenowi*, Warszawa–Kraków 1964.

[63] „Przedmiot indywidualny jest radykalnie transcendentny w stosunku do aktu, w którym jest dany lub tylko domniemany, jeżeli akt ten żadnym ze swych momentów ani też przez fakt swego dokonania się nie może wywołać ż a d n e j zmiany w przedmiocie" (R. I n g a r d e n , *Spór o istnienie...*, t. 2, s. 60). Berkeley nie posługuje się pojęciem „radykalnej transcendencji". Używam go tu w celu lepszego uwydatnienia różnicy jaka – moim zdaniem – zachodzi między stanowiskiem Berkeleya a realizmem w znaczeniu wyżej ustalonym.

nentnym, ponieważ „rzecz" to to samo co „idea". Może on mówić, że pogląd jego nie różni się od realistycznego stanowiska, ponieważ dokonał utożsamienia cechy przedmiotu z ideą. Uznał zatem, że twierdzenie, iż nie percypujemy niczego prócz swych idei jest równoznaczne z twierdzeniem: nie percypujemy niczego oprócz jakości zmysłowych[64].

Reasumując trzeba stwierdzić, że wbrew temu, co sugerują niektórzy interpretatorzy filozofii Berkeleya, stanowisko jego nie jest zgodne z realizmem. Utożsamienie cechy przedmiotu z odpowiednim wrażeniem zmysłowym decyduje o tym, że jest to idealizm teoriopoznawczy, ponieważ wszystko co istnieje, z wyjątkiem duchów, istnieje na sposób idei. Jako argument, że Berkeley nie był idealistą, lecz wierzył w istnienie przedmiotów niezależnych od percepcji, Luce przytacza polecenie autora *Trzech dialogów* zawarte w testamencie, a dotyczące jego ciała. Lecz testamentu nie pozostawił przecież Berkeley – autor tekstów filozoficznych, tylko Berkeley – człowiek. Przytaczając taki argument Luce dowodzi swej niekonsekwencji, gdyż w tej samej pracy (*Berkeley's immaterialism*, p. 28) pisze m.in.: „I should add that I am speaking of the author of the *Principles*, [...] not of goog bishop".

Idealizm Berkeleya jest idealizmem subiektywnym, ponieważ żadna idea nie może być transcendentna w stosunku do podmiotu, który ją postrzega i istnieć może – gdyby nie zachodziła sprzeczność, omawiana przy analizie terminu „idea" – tylko wtedy, gdy jest przez ów podmiot postrzegana. O Berkeleyu jako realiście można by mówić jedynie w średniowiecznym znaczeniu zakładając, że realność rzeczy polega według niego na ich istnieniu w umyśle boskim, który stopniowo odkrywa te rzeczy przed umysłami skończonymi. Różnica polegałaby jedynie na tym, że „przedmioty zmysłowe" nie byłyby uniwersaliami, lecz „rzeczami" (ideami). Jednak realizm w takim znaczeniu nie jest równoznaczny ze stanowiskiem zdrowego rozsądku, zgodnie z którym świat subiektywnych przeżyć nie może być utożsamiany ze światem rzeczy. Ten ostatni istnieje, zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, poza wszelkim umysłem i niezależnie od jakiegokolwiek ducha. Można by również mówić o Berkeleyu jako realiście z tego względu, że przyjmuje on istnienie duchów, które nazywa „rzeczami realnymi". Ale przecież wtedy, kiedy mówimy o przedmiotach realnych nie mamy na myśli duchów, lecz przedmioty materialne, które zdolne są do oddziaływania na nasze zmysły.

W ścisłym związku z „realizmem" Berkeleya pozostają jego poglądy na temat prawdy. Autor *Trzech dialogów*, jak widzieliśmy, stara się stworzyć

[64] „His [Berkeleya – J. S.] repeated clain that his views are completely in accord with common-sense depends on point, that the statement that we perceived nothing but sensations can given his view, be interpreted as aquivalent to the statement that we perceived nothing but qualities" (D. W. H a m l y n , *Sensation and perception*, London 1945, p. 108).

pozory, że jego filozofia daje się pogodzić ze zdrowym rozsądkiem. To zaś zmusza go do zajęcia się zagadnieniem prawdziwości sądów wypowiadanych przez ludzi, tzn. sprawą zgodności lub niezgodności naszych wrażeń z „obiektywnym" stanem rzeczy. Jak zatem, według Berkeleya, można odróżnić wrażenia rzeczy realnych w życiowym znaczeniu tego słowa, od pospolitych złudzeń zmysłowych, snów, iluzji i stanów chorobowych. Odpowiedź na to pytanie ma dla Berkeleya zasadnicze znaczenie, dlatego stara się on sformułować takie kryterium prawdy, które nie naruszałoby spoistości jego systemu, a jednocześnie mogłoby być zaakceptowane przez zwolenników realizmu.

Pierwszym kryterium prawdziwości, jakie pojawia się u Berkeleya, jest jasność spostrzeżeń zmysłowych. Berkeley posługuje się tym kryterium m.in. wtedy, kiedy próbuje uzasadnić fakt trwałości rzeczy w świecie zewnętrznym. Kryterium tego rodzaju wydaje się czymś naturalnym na gruncie skrajnego sensualizmu, ma ono jednak szereg słabych punktów. Przede wszystkim należy zauważyć, że gradacja jasności (lub mętności) ma charakter wyraźnie subiektywny – granica między wyraźnością i niewyraźnością wrażenia zmysłowego jest płynna i bardzo względna, a minimalny stopień jasności, który byłby gwarancją istnienia przedmiotu, nie jest możliwy do ustalenia. Nie bez znaczenia jest także to, że np. stany maniakalne, którym nic w rzeczywistości nie odpowiada, również bywają jasne i przekonujące dla tego, kto ich doznaje.

Drugim kryterium, którym posługuje się Berkeley, jest współwystępowanie podobnych spostrzeżeń u kilku „duchów skończonych" (ludzi). Jako przykład podaje on cud, który miał miejsce w Kanie Galilejskiej, kiedy to woda zamieniona została w wino i wszyscy obecni tam ludzie stwierdzili zmianę barwy i smaku płynu, a następnie upili się nim. Kryterium to również nie jest wolne od słabości. Odwoływanie się w teorii poznania do zbiorowych spostrzeżeń zawodziło już wielokrotnie, a profani zawsze mieli przewagę liczebną nad twórcami nowych idei i przeważnie odrzucali je jako fałszywe. Gdyby prawda miała być ustalana na drodze głosowania, wtedy – jak złośliwie zauważa B. Russell – należałoby uznać, że wyobrażenia much na temat rzeczy są bardziej prawdziwe niż wyobrażenia ludzi, ponieważ much jest na świecie zdecydowanie więcej niż ludzi. Kiedy zaś wyobrażenia ludzi na temat rzeczy różnią się między sobą, wtedy – jak to podkreśla sam Berkeley – w żaden sposób nie da się ustalić, czyje poglądy są prawdziwe.

Trzecie kryterium prawdziwości to kryterium koherencji wielu wrażeń. Wiadomo jednak, że zgodność wrażeń lub w ogóle zgodność różnych stanów świadomości (wyobrażeń, myśli itp.), choćby nawet miała miejsce wiele razy, pod względem treści może okazać się fałszywa, a pod względem formy – sztuczna. Teoria Ptolemeusza była w swoim czasie „koherentna" – zgadzała się z obrazem świata starożytnego człowieka, według którego w centrum „świata" znajdowała się Ziemia. Jak okazało się później, teoria ta była ewidentnie fałszywa. Istnieje wiele „spójnych" teorii na temat różnych spraw, które wcale dzięki temu nie są prawdziwe, koherencja jest bowiem warunkiem koniecznym tego, aby teoria była prawdziwa, nie jest jednak warunkiem wystarczającym.

Czwarte kryterium prawdziwości, jakie znaleźć można u Berkeleya, jest pewną modyfikacją trzeciego kryterium. Głosi ono, że prawdziwy jest ten „spójny" system wiedzy, który jest bardziej prosty, bardziej poglądowy i łatwiejszy do zrozumienia. Należy zauważyć, że właśnie tu ma swoje źródło zasada „ekonomii myślenia" E. Macha, na którą pod koniec XIX w. powoływać się będą pozytywiści. Berkeley powołuje się na to, że ludziom będzie łatwiej i bardziej ekonomicznie zajmować się zagadnieniami teorii poznania, jeśli odrzucą poglądy na temat rzeczy poza granicami wrażeń zmysłowych i zaprzestaną „podwajania" świata (nawet Bóg, zdaniem Berkeleya, nie potrzebował takiego „podwajania" rzeczywistości, gdy tworzył świat). Wbrew temu, co sugeruje Berkeley, procesowi rozwoju nauki nie towarzyszy wcale dążenie do „upraszczania" świata czy też „redukowania" języka nauki. Prawidłowość, jaką możemy tu zaobserwować, polega na tym, że postęp na terenie nauki wiąże się ściśle z coraz większą komplikacją terminologii, jaką posługują się poszczególne dyscypliny. Kryterium prostoty, o którym mowa, jest bardzo subiektywne. To, co jest „proste" dla jednego człowieka, może być bardzo skomplikowane dla drugiego. W filozofii nie ma bardziej prostego poglądu niż solipsyzm, lecz człowiek, który chciałby ten pogląd zaakceptować, musiałby zginąć w sieci absurdów i sprzeczności. Świat, który nas otacza, jest „prosty" w tym sensie, że jest on jedynym światem, z jakim mamy do czynienia i jaki poznajemy przy pomocy zmysłów i rozumu. Zarazem jednak jest on nieskończenie skomplikowany, ponieważ do jego „całkowitego" poznania prowadzi nieskończona liczba kroków i operacji.

Piąte kryterium prawdziwości, jakie występuje u Berkeleya, to powołanie się na „najbardziej prawdziwe" spostrzeżenia Boga. I właśnie to kryterium wydaje się spełniać u niego decydujące funkcje. Prawdziwe są przecież jedynie te spośród naszych wrażeń czy spostrzeżeń, które zgodne są z wrażeniami czy wyobrażeniami Boga. Powstaje oczywiście pytanie, w jaki sposób wykazać można ową „zgodność". Berkeleyowi nie pozostaje nic innego, jak odwołanie się do boskiej mądrości, wyrażonej w Piśmie Świętym. Na terenie nauki czy filozofii nie można jednak posługiwać się tego rodzaju argumentacją. Widać więc, że i tego kryterium prawdziwości nie udaje się Berkeleyowi obronić.

Zakończenie

G. Berkeley pozostawił niezatarty ślad w historii filozofii. Współczesne kierunki filozoficzne przejęły po nim wiele zagadnień z zakresu teorii poznania i ontologii. Przede wszystkim zasłynął jako człowiek, który wyciągnął skrajne konsekwencje z empirystycznych teorii swoich poprzedników doprowadzając rozważania filozoficzne na skraj solipsyzmu. Stawiając w sposób bardzo ostry zagadnienie obiektywnego charakteru treści wrażeń zmysłowych, a także sprawę obiektywnego charakteru przyczynowości przygotował problematykę dla teorii poznania D. Hume'a i J. St. Milla. W swojej krytyce matematyki postawił do dziś aktualne pytanie, w jaki sposób nierozciągłe (bezwymiarowe) elementy mogą tworzyć rozciągłe continuum. Berkeley w sposób dotąd nie spotykany podniósł zagadnienie „substancji" oraz sprawę „sposobów istnienia"[65], problem kryterium prawdy oraz kwestię statusu tych prawd, do których dochodzimy na innej drodze, niż droga doświadczenia zmysłowego. Analizował w sposób bardzo szczegółowy poznawczy sens twierdzeń matematyki oraz jej stosunek do nauk przyrodniczych, zastanawiał się nad rolą języka i samych znaków językowych w poznaniu. Wprawdzie wiele rozwiązań, jakie proponował, nie da się dziś zaakceptować, jednak zagadnienia i problemy jakie postawił w dalszym ciągu są aktualne, ważne i bardzo trudne. Niejednokrotnie do chwili obecnej wpływają na rozwój myśli filozoficznej. Większość autorów piszących na temat twórczości filozoficznej Berkeleya podkreśla, że w wielu sprawach był on poprzednikiem najnowszego pozytywizmu, a E. Mach pisząc o „elementach" czy też formułując swój postulat „ekonomii myślenia" powtórzył jedynie określone argumenty i idee Berkeleya. Również kontynuatorzy dzieła Macha, a później Schlicka i Carnapa, w istocie odwoływali się do poglądów Berkeleya dotyczących przedmiotu i sposobu konstruowania sądów naukowych. Wielu współczesnych filozofów poszło śladem tezy autora

[65] A. A. Luce w pracy *Berkeley's immaterialism* wyróżnia u Berkeleya osiem rodzajów istnienia: aktualny i potencjalny, realny i w wyobrażeniu, aktywny i pasywny oraz skończony i nieskończony. Pomiędzy tymi sposobami istnienia zachodzą różnorodne połączenia i zależności (A. A. Luce, op. cit.).

Trzech dialogów głoszącej, że jeśli nauka nie jest w stanie wytłumaczyć czegoś w sposób zadowalający, to mamy wtedy prawo odwoływać się do takich sposobów zdobywania wiedzy, które preferowane są na terenie religii.

Teoria Berkeleya nie wyjaśnia nam wielu zagadnień filozoficznych, jak obiecywała to zrobić. A jest tak dlatego, ponieważ na różnego rodzaju pytania daje ona jedną odpowiedź, czyniąc wszelkie zjawiska przyrody bezpośrednimi skutkami działania woli „ducha nieskończonego". Ponieważ jednak samo pojęcie „ducha nieskończonego" jest niejasne, interpretacja wielu problemów filozoficznych dana przez Berkeleya nie może być ich rzeczywistym rozwiązaniem. Tak na przykład ma się rzecz z zagadnieniem sceptycyzmu. Berkeley, wbrew swoim obietnicom nie rozwiązuje tego zagadnienia, lecz tylko je omija, dla niego nie ma bowiem kwestii adekwatności czy nieadekwatności poznania bytu transcendentnego w stosunku do umysłu, gdyż byt taki na gruncie jego teorii w ogóle nie istnieje.

System Berkeleya świadczy o tym, że konsekwentna obrona skrajnego sensualizmu w teorii poznania musi prowadzić do subiektywnego idealizmu, ten zaś – w obliczu niebezpieczeństwa solipsyzmu – musi w ontologii prowadzić do idealizmu obiektywnego. Filozofia Berkeleya jest dowodem tego, że konsekwentne przeprowadzenie tezy idealizmu subiektywnego w ogóle nie jest możliwe. Wahania Berkeleya między różnymi kryteriami prawdy świadczą wymownie o słabości idealizmu i pokazują konieczność przyjęcia w teorii poznania kategorii bytu obiektywnego. Trudności, na jakie napotyka Berkeley przy próbach uzasadnienia swoich poglądów, świadczą ponadto o bezużyteczności idealizmu subiektywnego w badaniach naukowych.

Choć Berkeley krytykował Locke'a z pozycji empiryzmu genetycznego, to jednak sam założyć musiał istnienie pewnych prawd, o których doświadczenie zmysłowe pojęte sensualistycznie nie może nas pouczyć oraz takich, które znamy, zanim doświadczenie to pouczy nas o nich. Przede wszystkim założyć musiał istnienie innych „duchów", a także istnienie „rzeczy niemyślących" niezależnie od naszego postrzegania. Fakty te potwierdzają słuszność krytyki idealizmu przeprowadzonej przez Reida. Poza wygłaszaniem lub przyjmowaniem jako założenia twierdzeń niedostatecznie lub zupełnie nie uzasadnionych, brak w systemie Berkeleya starannego zdefiniowania podstawowych terminów i używania ich w jednym tylko znaczeniu. Jest to przyczyną wieloznaczności wielu twierdzeń i różnorodnych, często przeciwstawnych interpretacji całego systemu. Przyjęcie istnienia substancji duchowej stanowi dowód, że choć Berkeley tak starannie wyciągał wszelkie konsekwencje z twierdzeń swoich poprzedników, to jednak sam nie był konsekwentny do końca. Jest to

również dowodem tego, że nie wyzwala się on od dualistycznego pojmowania świata. Chcąc zanegować dualność bytu przesuwa ją jedynie na inny rodzaj członków: „w miejsce fenomenu i substancji materialnej stawia fenomen i substancję duchową"[66]. Budując spirytualistyczną metafizykę Berkeley stworzył jak gdyby drugą część swego systemu. Częścią tą sam zaprzeczył temu, co twierdził w swej teorii poznania. Przede wszystkim w kwestii istnienia substancji jako podłoża (substratu) cech, substancja bowiem duchowa, której istnienie Berkeley zakłada, wcale nie przestaje być substancją. Zaprzeczając w swej empirystycznej teorii poznania możliwości istnienia substancji materialnej, przyjmuje jednocześnie istnienie substancji duchowej. Ile odejmuje substancji w swej teorii poznania, tyle oddaje jej z powrotem w spirytualistycznej metafizyce.

1. Idealizm czy realizm?

W naszych czasach coraz częściej obserwuje się tendencję do przedstawiania stanowiska Berkeleya jako czegoś pośredniego między pozytywizmem a „realizmem" lub też jako pozytywizm czy „realizm" traktowane jako poglądy „wznoszące się" ponad przeciwieństwo idealizmu i materializmu. Niektórzy badacze (np. A. White, A. A. Luce czy G. Warnock) utrzymują, iż teza Berkeleya, według którego idee istnieją w umyśle (in the mind), powinna być rozumiana jako swoista tautologia czy też konstatacja oczywistego faktu, że wrażenia zmysłowe dane są tylko temu, kto ich doznaje. Berkeley, zdaniem tych badaczy, rzekomo w ogóle nie zajmuje się pytaniem, czy idee mają jakieś obiektywnie istniejące źródło (przyczynę). G. Warnock twierdzi na przykład, że Berkeleya interesował jedynie zwykły lingwistyczny problem sprowadzający się do pytania, w jaki sposób wyartykułować najlepiej fakt, że pomyślana idea dana jest naszej świadomości[67]. Inni badacze, np. A. Frazer czy D. Laird, utrzymują, że Berkeley w późniejszych latach swego życia porzucił rzekomo swoje idealistyczne stanowisko (immanentyzm), a termin „idee" występuje u niego zamiennie z terminem „myśli" (thoughts), a więc nie oznacza wrażeń jako samodzielnych elementów spostrzeżenia zmysłowego. Badacze ci powołują się w tym miejscu na niezupełnie jasną uwagę Berkeleya, który w *Traktacie* (art. 49) pisze, że „jakości znajdują w duchu tylko o tyle, o ile są przez niego doznawane, tzn. nie jako modus czy atrybut ducha, lecz jedynie jako idee". Jak jest naprawdę?

Wbrew temu, co na ten temat piszą niektórzy badacze, cała ontologia Berkeleya ma charakter idealistyczny. Dusze jako szczególne twory

[66] Prof. I. Dąmbska – wykład z teorii nauki w roku akademickim 1963/64.

[67] Por. G. Warnock, *Berkeley*, London 1953, p. 162.

przeżywają idee i razem z tymi ideami odcięte są od świata zewnętrznego. Berkeley nigdy nie używa terminu „idea" w takim znaczeniu, w jakim występuje on u Locke'a, tzn. nie traktuje idei jako przejawu czegoś istniejącego obiektywnie, „na zewnątrz" duszy. Tym bardziej nie traktuje idei jako przedmiotów samodzielnych bytowo, jak utrzymywał H. Elzenberg. Dlatego idealizmu Berkeleya w żaden sposób nie da się „przeinterpretować" na taki pogląd, który można byłoby pogodzić z jakimś „realizmem" czy „niepełnym" materializmem. Nie ma więc racji S. Sarnowski, który utrzymuje, że immaterializm Berkeleya ma wyłącznie negatywną treść, to znaczy, że Berkeley odrzuca jedynie istnienie desygnatu nazwy „materia w ogóle", lecz nie neguje istnienia ciał materialnych[68]. Sarnowski nie ma także racji przeciwstawiając teorię poznania Berkeleya, odrzucającą rzekomo wszelką metafizykę, jego metafizyce religijnej, w której interesach Berkeley walczył przecież przez całe życie.

O niemożliwości przekształcenia filozofii Berkeleya w „realizm" (w znaczeniu potocznego materializmu) przekonuje nas m.in. analiza struktury podstawowej tezy autora *Trzech dialogów*, tzn. tezy „esse est percipi". Niezależnie od tego, jak w tezie tej traktować będziemy słowo „est", zawsze pozostawać będziemy w granicach subiektywnego idealizmu. A słowo to możemy rozumieć:

a) w ten sposób, że cała teza Berkeleya będzie jedynie tautologią, albo też

b) tak, że da się ona wyrazić w formie koniunkcji dwóch implikacji:

1. „Jeżeli coś istnieje, to musi być postrzegane".
2. „Jeżeli coś jest postrzegane, to istnieje".

Wypowiadając tezę: „esse est percipi", Berkeley utożsamia realny byt z treścią subiektywnych aktów spostrzeżenia zmysłowego, założył on bowiem, że cecha przedmiotu jest tym samym co odpowiednie wrażenie zmysłowe, doznawane przez podmiot w czasie postrzegania. Założeniem tym zaprzeczył przyjmowanej prawie że powszechnie od czasów greckich reprezentatywnej teorii poznania, wprowadzając na jej miejsce pogląd skrajnie subiektywistyczny. Nie wyciągnął jednak ze swego sensualistycznego stanowiska w teorii poznania najważniejszej konsekwencji, jaka z niego wynika, tzn. konsekwencji solipsyzmu.

Niektórzy interpretatorzy filozofii Berkeleya zwracają uwagę na fakt, że wrażenia zmysłowe na gruncie tego poglądu nie są zależne od ludzkiej duszy, podobnie jak „dane zmysłowe" Wittgensteina nie są zależne od spostrzeżeń i przeżyć poszczególnych podmiotów. Ma to nas upoważniać do traktowania wypowiedzi Berkeleya jako zgodnych z realizmem. Interpretatorzy ci (m.in. A. Flew) w sposób świadomy pomijają milczeniem

[68] Por. S. Sarnowski, *Berkeley. Zdrowy rozsądek...*, s. 66.

fakt, że wrażenia zmysłowe i ich kompleksy zależne są, zdaniem Berkeleya, od woli „ducha nieskończonego".

D. Park w trakcie analizy stanowiska Berkeleya powołuje się na to, że autor *Trzech dialogów* wyraźnie odróżnia idee od przedmiotu pojęć, co świadczyć ma o przyjmowaniu przez niego bytów istniejących obiektywnie. W rzeczywistości sprawa wygląda nieco inaczej. Berkeley nie mógł nie zdawać sobie sprawy z tego, że nie wszystkie zjawiska psychiczne dadzą się wtłoczyć w wąskie ramy jego filozofii, a więc że wspomnienia, wyobrażenia i bardzo złożone stosunki jakie między nimi zachodzą są czymś różnym od idei. Właśnie dlatego od pewnego momentu zaczyna używać terminu „notion". Ale posługiwanie się tym terminem nie oznacza wcale porzucenia idealizmu subiektywnego, a „notion" nie stanowi, jak sugeruje D. Park[69], całkowitego przeciwieństwa (counterpoise) idei. Przedmiotem pojęcia, jak widzieliśmy, jest duch, ale rozróżnienie idei i duchów nie świadczy wcale, że idee nie mają duchowego charakteru i nie jest dowodem porzucenia przez Berkeleya idealizmu subiektywnego. Rozróżnienie to jest nieodłącznym elementem poglądu, zgodnie z którym wiedza nasza dzieli się na dwie dziedziny: wiedzę o ideach i wiedzę o duchach. Kiedy system Berkeleya był jeszcze w stadium formowania, nie czynił on tego rozróżnienia, lecz skłonny był do utożsamienia ducha z kompleksem idei (wrażeń zmysłowych)[70]. Rysowała się wtedy także u niego koncepcja duszy jako całości aktów spostrzegania. Ponieważ jednak pogląd taki kłócił się z religijnym pojmowaniem duszy, Berkeley pozostał przy spirytualistycznej koncepcji, zgodnie z którą do duszy napływają za sprawą Boga bierne idee. Przeżywanie przez duszę całkowicie pasywnych idei jest właśnie, zdaniem Berkeleya, myśleniem (active thing). Pisze on na ten temat do S. Johnsona w liście z 24 marca 1730 roku.

Berkeley stoi na stanowisku, że kompleksy wrażeń pod względem swojej treści są duchowe, tak jak i dusze, w których zostają „ucieleśnione". Oznacza to, że kompleksy te istnieją jedynie w duszy. Ale rzeczy zmysłowe nie są zależne od woli poszczególnych ludzi, przez których są postrzegane (ludzie nie decydują o tym, jakie mianowicie zbiory idei – „kompleksy wrażeń" – postrzegają w danym momencie czasu). Oznacza to, że rzeczy powołane zostały do bytu przez siłę zewnętrzną. Rzeczy te mogą być przez nas nazywane „zewnętrznymi", ponieważ nie są wytworzone przez samego „ducha skończonego", lecz zostały w nim „odciśnięte". Zresztą sam fakt, że idee i dusze nie są tożsame, jest czymś wystarcza-

[69] D. Park, *Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*, The Hague 1972, p. 14.

[70] Por. G. Berkeley, *The Works*, vol. I, p. 21.

jącym, aby idee nazywać bytami istniejącymi na zewnątrz duszy. I Berkeley tak właśnie stawia sprawę: ciała istnieją na zewnątrz ducha, to znaczy nie są tym samym co duch, lecz różnią się od niego[71]. Tak więc o ideach można powiedzieć, że znajdują się one i zarazem nie znajdują w duszy. Ale istota rzeczy jest jasna: idee są ucieleśnione w duszy i istnieć mogą tylko w duchowym „środowisku". Jeśli przedmioty, które nie są spostrzegane przez ludzi, istnieją w sposób nieprzerwany, to właśnie dlatego, że istnieją one w umyśle Boga. Pogląd ten jest bardzo podobny do stanowiska Augustyna, interpretującego idee Platona jako myśli Boga o świecie. Berkeley nie mógł zresztą obejść się bez Platona, o czym świadczy choćby jego traktat *Siris*, w którym szczególnie mocno podkreślane są platońskie motywy niepełnej wartości świata zmysłowego w stosunku do świata prawd ponadzmysłowych. Trzeba jednak w tym miejscu podkreślić, że traktat *Siris* nie jest wcale jakimś odstępstwem Berkeleya od dotychczasowych jego poglądów – jak utrzymują niektórzy interpretatorzy. Jest to raczej rozwinięcie tych elementów jego filozofii, które w tej czy innej postaci były już w niej obecne, choć nie zawsze dochodziły do głosu. Jeszcze raz staje się widoczne, że filozofia Berkeleya jest próbą połączenia subiektywno-idealistycznej teorii poznania z obiektywno-idealistyczną teorią bytu. Wprawdzie w traktacie *Siris* zamiast dotychczasowego terminu „idea" pojawia się często termin „fenomen", to jednak fakt ten w niczym nie zmienia istoty rzeczy, ponieważ zgodnie z ontologią Berkeleya jedynie Bóg istnieje w sposób absolutny, dusze istnieją jako byty zależne od Boga, wrażenia zmysłowe jako byty zależne od dusz, a przedmioty zmysłowe („rzeczy") jako zależne od wrażeń. Jest jasne, że rola wrażeń zmysłowych w tej czterokondygnacyjnej konstrukcji (Bóg – dusze – wrażenia – rzeczy) wcale nie jest najważniejsza. Nie bacząc na to wszystko współcześni pozytywiści (np. A. A. Luce czy G. Warnock) wykorzystują różne odcienie znaczeniowe słówka „w" i próbują podważyć tezę, że Berkeley w teorii poznania jest subiektywnym idealistą. Twierdzenie, że rzeczy istnieją „we wrażeniach" interpretują w analogii do zdania „w oknie widoczna jest góra". Ostatnie zdanie nie oznacza jednak, że góra nigdzie poza oknem nie istnieje.

Oddzielając w sposób radykalny teorię od praktyki, a nawet przeciwstawiając je sobie, Berkeley proponuje używanie języka potocznego i teoretycznego w odniesieniu do dwóch zupełnie różnych płaszczyzn czy też sposobów istnienia – płaszczyzny bytów fikcyjnych (wyobrażenia) i realnych. Zarazem jednak ani na chwilę nie porzuca swej głównej tezy, zgodnie z którą cały świat jest światem immanentnym. Widać więc, że w sposób zdecydowany zrywa z prawdziwym realizmem czy też ze „zdro-

[71] Ibid., p. 102

wym rozsądkiem", na gruncie którego obiektywnie – poza wszelką świadomością – istnieje przecież świat materialny, niezależny od naszej woli. Nasza wola, polegająca na przeżywaniu doznawanych wrażeń, jest zresztą niczym w porównaniu z twórczą aktywnością „ducha nieskończonego". Natomiast „rzeczy", które nas otaczają, to jedynie kombinacje (komplexes, collections) wrażeń. Dlatego właśnie ich „esse est percipi". Pod względem „sposobu istnienia" nie różnią się one od wyobrażeń lub spostrzeżeń (imaginations or perceptions). Nieodparcie nasuwa się w tym miejscu analogia z odpowiednią tezą Leibniza, według którego ciało nie jest niczym innym jak tylko zjawiskiem ducha (monady). Jeżeli Locke twierdził, że wiemy tylko tyle, ile doświadczamy przy pomocy zmysłów, to Berkeley utrzymuje, iż to tylko istnieje, co jest postrzegane. Nie istnieje natomiast żaden przedmiot zewnętrzny, który byłby źródłem wrażeń zmysłowych. Nie uznaje więc istnienia przedmiotów poza podmiotem. Wrażenia są dla niego czymś pierwotnym, a rzeczy – czymś wtórnym. Ostatecznie cały świat zewnętrzny jest produktem podmiotu (woli „ducha nieskończonego"). Berkeley mówi e x p r e s s i s v e r b i s, że materia jest „non entity" (istność nieistniejąca, niebyt) i traktuje to twierdzenie jako przezwyciężenie sceptycyzmu. Naprawdę jednak, na co zwracaliśmy już uwagę, kwestionuje on obiektywne istnienie świata realnego. Twierdzi, że chce zlikwidować zbędny „dualizm" świata subiektywnego i obiektywnego (przeciwieństwo między przedmiotem i podmiotem), ale realizuje swój zamiar w ten sposób, że utożsamia cechy przedmiotów z wrażeniami zmysłowymi. Wykorzystuje też dwuznaczność terminu „idea", który u Locke'a oznaczał wrażenie zmysłowe, ale także obiektywnie istniejącą cechę przedmiotu, teraz natomiast oznacza wyłącznie wrażenie zmysłowe, które istnieje jedynie w obrębie podmiotu.

Filozofia Berkeleya w sposób nieuchronny prowadzi do solipsyzmu, ponieważ świat na jej gruncie to jedynie wielość idei w świadomości danego podmiotu. Jak długo stoimy na gruncie skrajnego sensualizmu, nie mamy takiego kryterium, które dawałoby gwarancję istnienia czegokolwiek poza nami, a więc także gwarancję istnienia innych podmiotów. „Inni" to jedynie zespoły czy kompleksy wrażeń zmysłowych – kształtów, dźwięków itp. Berkeley próbuje odwołać się do argumentów, które mogłyby odeprzeć zarzut solipsyzmu i poświadczyć istnienie innych duchów. W wyniku tego dochodzi do przekonania, że jeśli rzeczy poznajemy przy pomocy wrażeń, to duchy – przy pomocy rozumu. Ale teza taka narusza spójność całego systemu, bo jeśli dotąd jego twórca utrzymywał, że jedynym źródłem wiedzy jest poznanie zmysłowe, to teraz twierdzi, że istnieje również poznanie rozumowe (notion), którego przedmiotem są właśnie duchy. Jest oczywiste, że na gruncie nauki nie da się zaakceptować takiego poglądu, zgodnie z którym rozum nie ma żadnego udziału

w poznawaniu świata materialnego. Ponadto trzeba zauważyć, że te fragmenty filozofii Berkeleya, które dotyczą zdobywania wiedzy na temat innych duchów, mają u niego jedynie charakter postulatów, kłócących się wyraźnie z resztą systemu. Inne duchy, jeśli nawet istnieją, mają swoje wewnętrzne światy, które różnią się między sobą, a w każdym z tych światów następują przerwy w postrzeganiu kompleksów wrażeń (np. w czasie snu czy utraty świadomości), co musi prowadzić do wniosku, że za każdym razem następuje jak gdyby „unicestwienie" każdego z indywidualnych światów.

Jedną z wielu konsekwencji filozofii Berkeleya przeczących realizmowi, a także nauce jest negacja trwałości rzeczy. Kiedy na przykład w różnych momentach czasu doświadczamy jednej i tej samej rzeczy lub też kiedy doświadczamy jej za pomocą różnych zmysłów, lecz mamy trudności z jej identyfikacją, wtedy – zdaniem Berkeleya – doświadczamy dwóch różnych rzeczy. Na przykład ogień postrzegany wzrokiem i ogień, który sprawia nam ból, gdy zbyt blisko przysunęliśmy rękę do ogniska – to w istocie dwa zupełnie różne „przedmioty". Wiosło zanurzone w wodzie, które widzimy jako „złamane" oraz wiosło, które jest proste, gdy dotykamy go ręką, to także dwa różne przedmioty. Tego rodzaju „rozszczepienie" rzeczy, procesów i zjawisk prowadzi do bardzo nieprzyjemnych konsekwencji, a mianowicie do zupełnego chaosu i utraty orientacji w otaczającym nas środowisku. Gdyby ludzie rzeczywiście w taki sposób „podwajali" rzeczy, gdy tylko przybierają one inny wygląd, trudno byłoby im żyć. Dlatego Berkeley „zgadza się", że dla orientacji w wielkiej masie wrażeń ludzie powinni łączyć różne ich kombinacje w coś trwałego i oznaczać takie połączenia wspólnym znakiem słownym („ten ogień", „to wiosło"). W ten sposób przyznaje, że bez przyjęcia naturalnych związków między pewnymi rzeczami nie da się skonstruować teorii poznania, która mogłaby ludzi zadowolić w praktycznej działalności i pozwalałaby uniknąć różnych „niewygodnych" implikacji. Przyznaje on również milcząco, że jego teoria reprezentacji nie rozwiązuje wielu spraw. Jak widać z powyższego, Berkeley nie odrzuca tezy na temat trwałości rzeczy, choć implikuje to idealistyczną interpretację faktu odmienności spostrzeżeń doznawanych przez różne organy zmysłowe, a także spostrzeżeń doznawanych przez ten sam organ w odmiennych warunkach. Aby jakoś wybrnąć z kłopotów, odwołuje się do możliwości spostrzegania, tzn. do sytuacji, w której aktualnie nikt danej rzeczy nie spostrzega, choć może ona być spostrzegana, jeśli jakiś „duch skończony" znajdzie się w miejscu, z którego ta rzecz dostępna jest zmysłom. Rzecz jednak w tym, że Berkeley rozumie możliwość spostrzegania w sposób idealistyczny. Jest ona według niego tożsama z aktualnym wyobrażeniem takiej możliwości, tzn. jest czymś, czego nie da się pomyśleć bez założenia istnienia podmiotu wyobrażającego sobie taką możliwość. Pojawia się tu zatem jakiś trzeci (poza „percipi" i „percipere") sposób istnienia. Jest to istnienie możliwego spostrzegania w wyobrażeniu – „in imaginatio". Ponieważ jednak istnienie to jest mniej wyraźne, mniej trwałe i mniej pewne, Berkeley przekształca je w nowy sposób istnienia – istnienie w Bogu. Rezultat jest taki, że istnienie jako możliwość postrzegania w sposób nierozerwalny związane jest z istnieniem podmiotu, który uświadamia sobie tę możliwość. Kiedy podmiot ten nie myśli o przedmiocie, to nie przestaje on istnieć, ponieważ myśli o nim inny podmiot. A jeśli nikt z ludzi (żaden „duch skończony") nie myśli o przedmiocie, to jest on wtedy postrzegany przez „ducha nieskończonego". W ten sposób Berkeley wraca do punktu wyjścia: Bóg nie tylko stworzył „duchy skończone", lecz zapewnia także istnienie i trwałość rzeczy. Jest również gwarancją porządku w świecie. Okazuje się ostatecznie, że „istnieć" dla „rzeczy niemyślących" znaczy tyle samo co „istnieć w Bogu" (in Deum esse), tzn. istnieć w łonie jego twórczej aktywności, która w taki sposób zaprogramowała ludzkie dusze, że są one zdolne do tych i tamtych spostrzeżeń.

2. Filozofia a religia

Berkeley wiąże ściśle swój system filozoficzny z religią chrześcijańską, a jednym z głównych celów, jakie stawiał przed sobą, była apologetyka religijna. Potwierdzeniem tego jest bez wątpienia artykuł 92 *Traktatu*, w którym autor mówi o konieczności zwalczania „nędznych sekt ateistów" (wretched sect of atheists), artykuł 156 czy wreszcie przedmowa do *Dialogów*. Fakt, że Berkeley był nie tylko filozofem, ale i teologiem pozwala na lepsze zrozumienie przyczyn sprzeczności i niekonsekwencji jego systemu jako całości. Sprzeczności te i niekonsekwencje mają bowiem bez wątpienia swe źródło m.in. w chęci pogodzenia poglądów filozofa i teologa, a nawet podporządkowania poglądów filozoficznych – teologicznym. Mając to wszystko na uwadze możemy, jak się wydaje, przypuszczać, że niektóre twierdzenia Berkeleya – filozofa nie były nawet dla niego samego subiektywnie prawdziwymi.

Widzieliśmy, w jaki sposób Berkeley dochodzi od idealizmu subiektywnego w teorii poznania do idealizmu obiektywnego w ontologii. Próbuje nawet wykorzystać idealizm subiektywny do skonstruowania dowodu istnienia Boga. Przypisuje też Bogu specjalny sposób istnienia, polegający na tym, że jest on bytem najwyższym, obejmującym sobą wszystkie inne byty. Świat, w ujęciu Berkeleya, nie jest właściwie spostrzeżeniem człowieka, lecz skutkiem działania najwyższej przyczyny na umysł ludzki. Bóg nie tylko stworzył świat, lecz wyznaczył także porządek, jaki w tym świecie panuje. Porządek ten oznacza kolejność pojawiania się „idei"

w umysłach „duchów skończonych" oraz w spostrzeżeniach wszystkich niższych od ludzi żywych stworzeń. Bóg zatem, według Berkeleya, jak gdyby bez przerwy tworzy świat we wrażeniach doznawanych przez ludzi – jakby z nimi rozmawiając przy pomocy języka wrażeń zmysłowych.

Berkeley poświęcił wiele energii na to, aby przekonać Kościół o całkowitej zgodności jego poglądów filozoficznych z duchem religii chrześcijańskiej i literą Biblii. Dążenie takie widać już w jego młodzieńczych notatkach. W swoim *Dzienniku* (*Philosophical Commentaries*) tak pisał: „W Piśmie Św. nie ma niczego, co mogłoby być przeciwko mnie skierowane, lecz prawdopodobnie wiele jest takiego, co przemawia za mną"[72]. Dokonując swoistej interpretacji niektórych fragmentów Biblii pisał: „Doktryna moja bardzo dobrze zgadza się ze stworzeniem świata prowadząc do tego, że przed stworzeniem nie istniała materia ani gwiazdy, ani Słońce itd."[73] Kościół anglikański nie zachwycał się jednak filozofią Berkeleya, a zwierzchnicy autora *Trzech dialogów* nie próbowali polecać swoim wiernym jego tekstów. Nie traktowali ich także jako właściwej lektury dla duchownych. Przyczyną takiego stanu rzeczy były implikacje tej filozofii, których najczęściej nie dawało się pogodzić z religią.

Berkeley wielokrotnie podkreślał, że negacja istnienia materii jako źródła wrażeń zmysłowych nie tylko podważa wszelki ateizm, gdyż usuwa jego fundament filozoficzny, lecz stanowi także bezpośredni dowód istnienia Boga (jeśli nie ma materii, to poza duchem nieskończonym nie ma żadnego innego bytu, który mógłby być przyczyną doznawanych przez nas wrażeń zmysłowych). Teologowie nie chcieli jednak akceptować takiego „fenomenalistycznego" dowodu istnienia Boga, polegającego na łączeniu subiektywno-idealistycznej teorii poznania z obiektywno-idealistyczną ontologią. Tradycja scholastyczna okresu średniowiecza nie odwoływała się do takiego rozumowania, jakie zaproponował Berkeley. Ponadto, jeśli odrzuci się istnienie materii jako źródła naszych wrażeń zmysłowych, to za przyczynę naszych grzechów powinien być uznany „duch nieskończony", ponieważ on właśnie tworzy dla ludzi wszystkie kombinacje wrażeń. Gdyby Bóg nie „narzucił" ludziom tych kombinacji, nie mieliby oni możliwości percypowania idei zmysłowych, przez które doznają niezliczonych pokus i niepokojów. Ludzie, zgodnie z religijnym poglądem, posiadają wprawdzie wolną wolę, jednak wola „ducha nieskończonego" jest nieporównywalnie silniejsza i żadne stworzenie nie może się jej przeciwstawić.

Stanowisko filozoficzne Berkeleya jest swoistym dualizmem, zakładającym istnienie świata idei oraz świata duchów, a Bóg jest przez niego

[72] Ibid., p. 35.

[73] Ibid., p. 41.

traktowany jako absolut ontologiczny oraz zasada stworzenia i istnienia wszystkich bytów. Rzeczy zmysłowe (idee) to, według Berkeleya, „język natury", przy którego pomocy Bóg przemawia do człowieka, natomiast poznanie to po prostu działanie ducha nieskończonego na ducha skończonego. Cała przyroda zatem to dzieła i narzędzie Boga, który „sam przemawia każdego dnia i w każdym miejscu do oczu człowieka"[74]. Fakty te świadczą wyraźnie, że „teoria poznania nie jest traktowana przez Berkeleya jako odrębna dziedzina filozoficzna, lecz ma metafizyczny rodowód i spełnia w systemie filozofii immaterialistycznej instrumentalną rolę"[75]. W gruncie rzeczy metafizyka jest dla Berkeleya czymś ważniejszym niż teoria poznania, co znaczy, że tezy metafizyczne decydują u niego o rozstrzygnięciach epistemologicznych. Filozofia Berkeleya jest po prostu teologią natury.

O tym, że filozofia Berkeleya pozostaje w ścisłym związku z założeniami religijnymi, świadczy m.in. jego teoria na temat związków przyczynowych. Ponieważ, jak już wiemy, prawdziwy świat to jedynie świat duchów, nie istnieją w ogóle żadne fizyczne przyczyny. Wrażenie lub idea nie może być, podług Berkeleya, przyczyną innej idei. Jedyną rzeczywistą przyczyną naszych wrażeń, a także przyczyną określonego ładu w ich obrębie jest wola Boga. Bóg tworzy dusze ludzkie i ucieleśnia w nich idee. Jest to spirytualistyczno-woluntarystyczna koncepcja przyczynowości, przypominająca bardzo odpowiednią teorię A. Augustyna. To, co nazywane jest przyczyną materialną, w rzeczywistości jest tylko domysłem czy też złudną hipotezą uczonych. Prawa przyczynowo-skutkowe to nic innego jak tylko porządek ustanowiony w przyrodzie przez siłę wyższą, wywołującą w nas wrażenia zmysłowe. Jest to bez wątpienia swoista odmiana „harmonii wprzód ustanowionej" Leibniza lub też okazjonalistycznej teorii na temat ingerencji Boga w bieg zjawisk materialnych.

W swoich rozważaniach na temat przyczynowości Berkeley dopuszcza jak gdyby dwa szeregi związków przyczynowych. Jeden z nich jest „prawdziwy" i polega na regulowaniu biegu zdarzeń przez Boga. Drugi natomiast to ułatwiająca nasze życie interpretacja zdarzeń, która polega na podporządkowaniu ich tzw. prawom przyrody. Obydwa szeregi łączy codzienne doświadczenie, tzn. „zbiór znaków boskiego języka", przy którego pomocy Bóg informuje ludzi o rezultatach działalności swojej woli. Cała przyroda na gruncie tej koncepcji jest jedynie zbiorem wrażeń, które nie pozostają w żadnych rzeczywistych oddziaływaniach. Jedno ciało nie jest przyczyną ruchu drugiego ciała, ponieważ jeden kompleks

[74] Ibid., vol. III, p. 159.

[75] S. Kijaczko, *Krytyka języka nauki i metafizyka „języka świata" w immaterializmie George'a Berkeleya*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 37, 1993.

wrażeń nie może wprawiać w ruch drugiego kompleksu wrażeń. Aktywne mogą być jedynie duchy, ponieważ „poza wolą nie ma żadnej aktywnej siły"[76]. Gdyby wrażenia mogły się nawet poruszać, to i tak nie byłoby miejsca na ich ruch, gdyż Berkeley odrzuca obiektywny charakter przestrzeni. Ponieważ poza wolą nie ma, według Berkeleya, żadnych aktywnych sił, wrażenia zmysłowe połączone są ze sobą jedynie stosunkiem symbolizacji. Łączy je stosunek następstwa (pośrednie ujawnianie się woli bożej) i są one widzialnymi znakami „języka Boga". Pełny tytuł jednej z prac Berkeleya brzmi w sposób następujący: *The theory of vision or visual language shewing. The immediate presence and providence of a Deity vindicated and explained, in answer to an anonymous writer.*

Uzależnienie poglądów filozoficznych Berkeleya od podstawowych założeń religii chrześcijańskiej widoczne jest wreszcie w jego wypowiedziach na tematy etyczne. Berkeley zamierzał stworzyć nowy system etyczny, który byłby czymś na podobieństwo matematyki stosowanej operującej pojęciami moralnymi. Zamiaru tego nie zdążył zrealizować, jednak różne jego wypowiedzi pozwalają nam odtworzyć zarys planowanego systemu. Wiele z tych wypowiedzi odnosi się do poglądów Schaftesbury'ego i Mendewille'a. Berkeley traktuje ich jednak w taki sposób, jak gdyby w ich poglądach nie było żadnych istotnych różnic, choć myśliciele ci różnili się przecież między sobą w wielu kwestiach. Mendeville na przykład opierał się w swoich poglądach na teorii Hobbesa na temat natury ludzkiej, a teoria ta była przecież przedmiotem ostrej krytyki ze strony Schaftesbury'ego. Schaftesbury nawoływał ludzi do wzajemnej życzliwości, mającej swoje źródła w ich naturze, której obce są jakiekolwiek egoistyczne uczucia, tymczasem Berkeley traktuje go jako niebezpiecznego wolnomyśliciela, dla którego uczucia etyczne są czymś całkowicie niezależnym od wiary religijnej i z którym, w związku z tym, trzeba prowadzić nieustępliwą walkę. Berkeley stał na stanowisku, że najmniejsza swoboda myśli powinna być traktowana jako zjawisko zagrażające moralności. W czwartej *Maksymie o patriotyzmie* posuwa się nawet do tego, że ludzi niewierzących utożsamia ze zdrajcami ojczyzny[77]. Ateizm jest dla niego synonimem amoralizmu, dobroć to postępowanie zgodne z wolą bożą, zaś grzech – to odejście od przykazań boskich.

Pozytywna część etyki Berkeleya bliska jest stanowisku anglikańskiego biskupa Butlera, całkowicie podporządkowanemu wymogom religii chrześcijańskiej. W *Traktacie* spotykamy apologię zła, jako skutku wolnej woli człowieka i jednego z elementów ogólnego boskiego planu budowy świata. Istnienie zła nie jest, zdaniem autora *Traktatu*, argumentem

[76] G. Berkeley, *The Works*, vol. I, p. 19.
[77] Ibid., vol. VI, p. 243

świadczącym przeciw boskiej dobroci, gdyż zło przez swą obecność pozwala nam lepiej zrozumieć boską dobroć. Podobnie, zdaniem Berkeleya, ma się sprawa z brzydotą w sensie estetycznym. Jej obecność umożliwia nam postrzeganie rzeczy pięknych i przeżywanie zadowolenia estetycznego. Wielką zasadą etyki Berkeleya jest zadowolenie zmysłowe, co jednak nie oznacza, że jest on zwolennikiem hedonizmu jako stanowiska etycznego. Akceptowanie hedonizmu byłoby dziwne w przypadku tak bogobojnego człowieka. Pochwała zadowolenia zmysłowego to w ustach Berkeleya abstrakcyjna formuła o zmysłowym charakterze każdego dobra, która współbrzmi zresztą bardzo dobrze z sensualistyczną teorią poznania. Aby jednak pogląd ten zgodny był ze stanowiskiem Kościoła, Berkeley mówi, iż dobro nie polega na tym, że myślimy o nim lub też oczekujemy jego nadejścia, lecz na radosnym przeżywaniu go. Sprawa ta pozostaje w ścisłym związku z bardzo delikatną kwestią moralności religijnej, która na płaszczyźnie werbalnej walczy z egoizmem, lecz w rzeczywistości przeniknięta jest egoistycznym pragnieniem osiągnięcia przez jednostkę wiecznego szczęścia.

W świecie współczesnym ważna jest ta część etycznych poglądów Berkeleya, w której mówi on o potrzebie miłości bliźniego, jako warunku koniecznym do osiągnięcia zbawienia przez jednostkę, a także o potrzebie doskonalenia się przez wszystkich ludzi dążących do Boga jako najwyższego dobra. Świat jako całość, tzn. zbiór wszystkich ludzkich dusz, postrzegany jest przez Berkeleya jako dzieło sztuki siły wyższej, w którym nawet zło służy naszemu dobru. Również to, co w znaczeniu estetycznym nie jest piękne, jest czymś niezbędnym, jako swoisty rys świata, który nie mógłby być postrzegany jako piękny, gdyby nie składał się z kontrastujących ze sobą elementów, które razem wzięte tworzą dopiero prawdziwą harmonię. Ściśle mówiąc, brzydota w sensie estetycznym nie jest, zdaniem Berkeleya, czymś negatywnym, ponieważ jest ona jak gdyby cieniem piękna. Tezy te nie są, oczywiście, czymś oryginalnym. Głosił je Plotyn i Augustyn, a Berkeley znał je z tekstów Schaftesbury'ego i Leibniza. Są one swoistą implikacją etyki Berkeleya i służą mu do usprawiedliwienia wszystkich nagannych czynów i stanów sumienia ludzi wierzących.

Literatura

Berkeley George, The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, London–Edinburgh–Paris–Melbourne–Toronto–New York 1948–1957.

Abendroth R., *Das Problem der Materie*, B. I, Leipzig 1889.

Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1965.

Ardley G., *Berkeley's Renovation of Philosophy*, The Hague 1968.

Ayer A. A., *The Central Questions of Philosophy*, London 1976.

Bogomołow A. S., *Kritika subjektiwno-idiealisticzeskoj fiłosofii D. Bierkli*, Moskwa 1959.

Brooks R. J., *Berkeley's Philosophy of Sciences*, The Hague 1973.

Bychowskij B. E., *Dżordż Bierkli*, Moskwa 1970.

Cackowski Z., *Treść poznawcza wrażeń zmysłowych*, Warszawa 1962.

Czarnecki Z. J., *Historyczne przesłanki i teoretyczne cele immaterialistycznej metafizyki Berkeleya*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", Lublin 1976.

Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948.

Diderot D., *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953.

Elzenberg H., *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów. Szkice filozoficzne w darze Romanowi Ingardenowi*, Warszawa–Kraków 1964.

Flew A., *A „Linguistic Philosopher" Looks of Lenin's Materialism and Empirio-criticism*, „Praxis" (intern. ed) 1967, No 1.

Frank S., *Zagadnienie rzeczywistości*, „Przegląd Filozoficzny" 1928, XXXI.

Gościcki T., *Zagadnienie bezpośredniego poznania świata zewnętrznego w świetle historycznym*, „Przegląd Filozoficzny" 1933, XXXVI.

Hamlyn D. W., *Sensation and Perception*, Londyn 1945.

Hecht A., *George Berkeleys Lehre von der Abstraction*, Leipzig 1926.

Hochfeldowa A., *Kryzys teologii naturalnej: George Berkeley*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1971, t. 17.

Hochfeldowa A., *G. Berkeley wobec teologii naturalnej*, „Człowiek i Światopogląd" 1980, nr 7.

Ingarden R., *Bemerkungen zum Problem Idealismus – Realismus. Festschrift E. Husserl zum 70 Geb. gewidmet*, B. 12, Halle 1929.

Ingarden R., *Czy i jak można wykazać obiektywność spostrzeżenia zewnętrznego*, „Przegląd Filozoficzny" 1927, XXX.

Ingarden R., *Essentiale Fragen*, „Jahrbuch für Philosophie" Bd. VII.

Ingarden R., *Niektóre założenia idealizmu Berkeleya*, odbitka z Księgi Pamiątkowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, Lwów 1931.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1961 (t. 2), 1962 (t. 1).

Jonston M. A., *The Development of Berkeley's Philosophy*, New York 1965.

Kijaczko S., *Krytyka języka nauki i metafizyka „języka świata" w immaterializmie George'a Berkeleya*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1992, t. 37.
Kleiner J., *Pojęcie idei u Berkeleya*, [w:] *Studia z zakresu literatury i filozofii*, Warszawa 1925.
Lenin W. I., *Materializm a empiriokrytycyzm*, Warszawa 1949.
Leroy A. L., *George Berkeley*, Paris 1959.
Leszczyński J., *Teoria świata w ujęciu Hansa Corneliusa*, Kraków 1949.
Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1879.
Luce A. A., *Berkeley's Immaterialism*, London 1945.
Luce A. A., *The Dialectic of Immaterialism. An Account of the Making of Berkeley's „Principles"*, London 1963.
Marc-Wogau K., *Berkeley's sensationalism and the esse est percipi-principle*, [w:] *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, New York 1968.
Narskij I. S., *Istoki subjektiwnogo idiealizma*, [w:] Berkeley G., *Soczinienija*, Moskwa 1978, s. 5–38.
Narskij I. S., *O niekotorych urokach kritiki W. I. Leninom bierklianstwa*, „Wiestnik Moskowskogo Gosudarstwiennogo Uniwiersitieta", Fiłosofija, 1966, nr 1.
Narskij I. S., *Zapadno-jewropiejskaja fiłosofija XVIII wieka*, Moskwa 1973.
New Studies in Berkeley's Philosophy. Ed. W. Steinkraus, New York 1966.
Olscamp P. J., *The Moral Philosophy of George Berkeley*, Den Haag 1970.
Ottaviano C., *Kritik der Idealismus*, Münster 1941.
Park D., *Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*, The Hague 1972.
Reiniger R., *Locke, Berkeley, Hume*, München 1922.
Sarna J. W., *Czy Berkeleya można rehabilitować?* „Studia Filozoficzne" 1978, nr 2.
Sarnowski S., *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm*, Warszawa 1988.
Sarnowski S., *Próba rehabilitacji Berkeleya*, „Studia Filozoficzne" 1977, nr 4.
Sporbert R., *Der Gottesbegriff Lockes und Berkeleys*, Leipzig 1910.
Stack G., *Berkeley's Analysis of Perception*, The Hague 1970.
Stammler G., *Berkeleys Philosophie der Mathematik*, Berlin 1921.
Topton J. C., *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*, London 1974.
Warnock G. J., *Berkeley*, London 1953.
Woyczyńska W., *„Idea" i „notions" w filozofii Berkeleya*, „Przegląd Filozoficzny" 1928, XXXI.

G. BERKELEY'S PHILOSOPHY – IDEALISM OR REALISM

Summary

The present book is a historio-philosophical monograph which presents the conceptual output of one of the leading English empiricists of the 18th century – G. Berkeley. In the consecutive chapters, the author offers a critical analysis of Berkeley's sensualism, nominalism and immaterialism. The main focus, howerver, is placed on explaining the sense of the fundamental thesis of the philosopher's, according to which „to exist", in reference to non-thinking objects, means the same as „to be perceived" („esse est percipi"). J. Sarna undertakes to argue the point presented by those commentators on Berkeley's letters who claim that the latter's philosophy is a „realistic" notion. The author of the present work analyses and undermines each of the arguments on which the commentators base their interpretation.

Referring, in a critical way, to the subjective idealism, the author does not aim to repudiate Berkeley's output. On the contrary, he points to the contributions the philosopher made in exposing psychological aspects of the cognitive process as well as in inspiring numerous mathematicians, philosophers and psychologists. The author also underlines the fact that knowledge of the viewpoints, motives and arguments used by the English emipiricist allows to better understand the historical process behind the development of philosophy and such significant currents of the 20th century as positivism or conventionalism. The present work is based on Berkeley's philosophical letters and rich commentator's literature of the subject rendered in the Polish, English, German and Russian languages. The author pays an especial attention to these publications which explore the principles of Berkeley's fundamental thesis and also consequences resulting from his system.